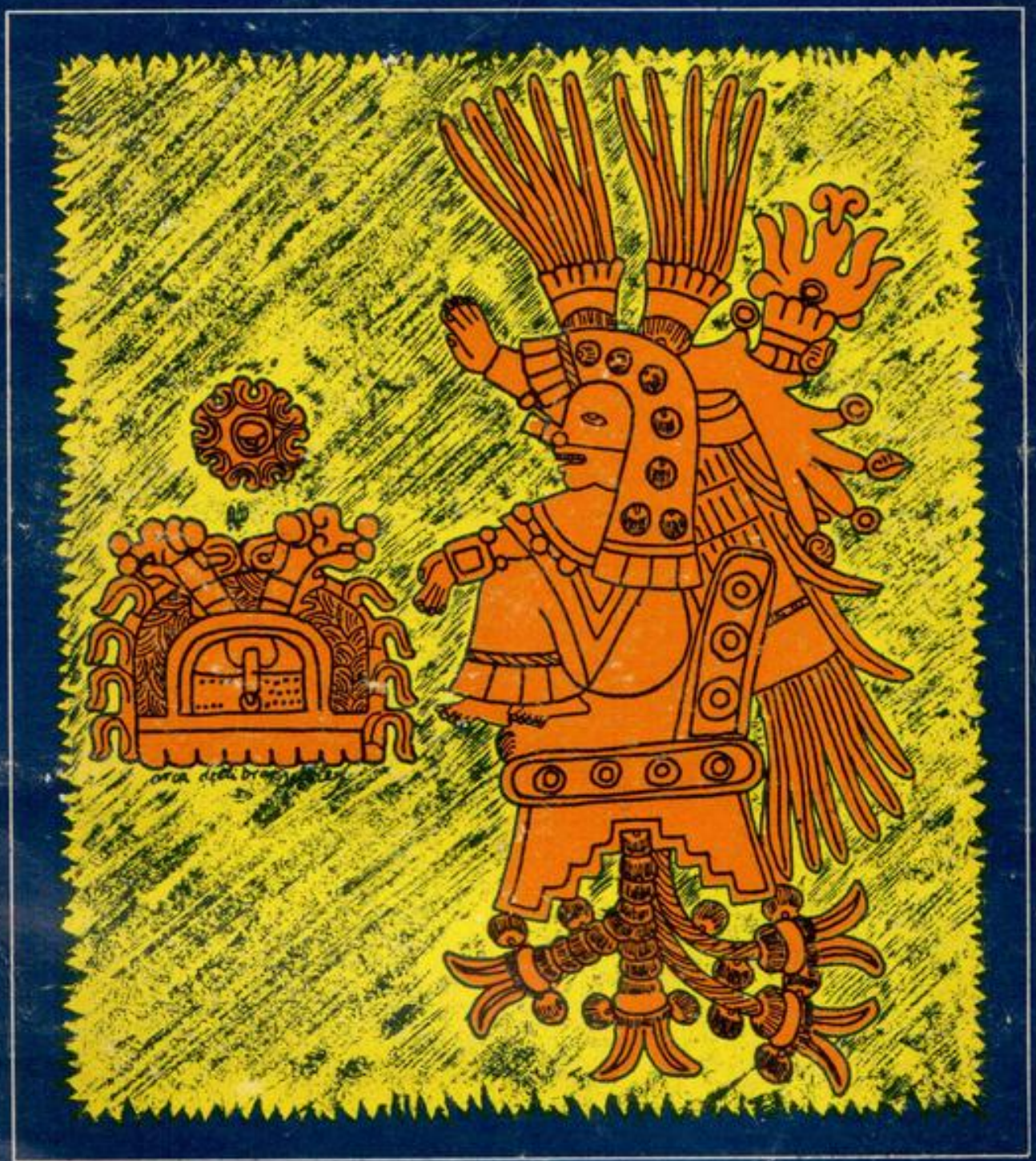
AMOR Y MAGIA AMOROSA ENTRE LOS AZTECAS

Noemí Quezada



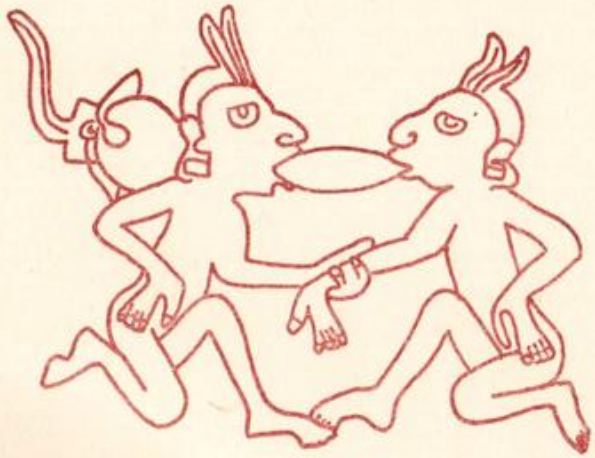
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
Serie Antropológica: 17

NOEMÍ QUEZADA

AMOR Y MAGIA AMOROSA ENTRE LOS AZTECAS

SUPERVIVENCIA EN EL MÉXICO COLONIAL



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPÓLOGICAS
México, 1975

Primera edición: 1975

DR © 1975, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. México 20, D. F.
Dirección General de Publicaciones
Impreso y hecho en México

A la memoria del profesor Roger Bastide

Se ensancha la gúirnalda de tu cabeza,
tú, madre, tú Mujer gratísima,
flor olorosa mezclada al cacao,
a todos te entregas: quedarás abandonada,
tendrás que ir al sitio de los muertos.
Has venido sólo ante los príncipes,
tú, admirable creatura, te ofrendas,
estás en pie sobre tu estera
tejida de plumas de color turquesa,
de verde reluciente y amarillo color.
A todos te entregas: quedarás abandonada,
tendrás que irte al sitio de los muertos.

(*Cantares Mexicanos*, f. 30)

INTRODUCCIÓN

El origen de este trabajo esencialmente histórico se encuentra, paradójicamente, en preocupaciones etnológicas. Durante los años 1963-1964 y 1970 una investigación entre los yerberos de la ciudad de México, nos reveló, a través de inventarios metódicos, la importancia de aquellos productos que podemos colocar bajo el rubro de drogas mágico-eróticas.

No pensamos que este trabajo de campo nos conduciría, poco a poco hacia las fuentes, obligándonos a consultar primero el archivo del Santo Oficio de la Inquisición y más tarde a estudiar el grupo mexica.

Este proceso histórico retrospectivo puede parecer excesivo a ciertos etnólogos. Sabemos, sin embargo, que es indispensable la consulta de archivos cuando se estudia un campo con historia escrita. El etnólogo que en tal caso descarte los aportes de la historia arriesgaría mucho al constatar que sus explicaciones sobre un fenómeno social han sido rebatidas por un texto descuidado o un documento ignorado. El riesgo de caer en contradicciones es frecuente en etnología, y seguirá aumentando si no se hace constante referencia a la historia de los hechos estudiados.

Sería fatigante recordar en detalle el proceso de nuestro estudio para cimentar la exposición, nos remitiremos por lo tanto a la historia misma. En consecuencia, encontraremos sucesivamente planteadas en las siguientes páginas las concepciones mexicas relativas al amor, al acto sexual, a la fecundidad, etcétera, refiriéndonos asimismo a los documentos de la época colonial que parecen encontrar sus orígenes en estas concepciones.

Sólo presentaremos una pequeña parte de los documentos

que hemos reunido y consultado, sobre todo, los de los registros de la Inquisición concernientes a la magia amorosa en el México colonial. Estos documentos son lo bastante numerosos como para justificar un análisis estadístico que esperamos llevar a cabo en otro marco.

Este trabajo puede, en cierta manera, considerarse como la primera parte de una obra que establezca la síntesis del erotismo dentro de la magia, la religión y la vida cotidiana de México a través de su historia: obra en donde lo extenso del tema no permite prever el fin.

Este interés justifica nuestra elección, porque al aislar los elementos propiamente eróticos de una civilización, esforzándonos constantemente en señalar las relaciones con otros tipos de actividades sociales como la guerra, la agricultura, la religión y esencialmente la magia, tienen un claro reflejo que permitirá resolver problemas de filiación.

A pesar de la barrera que levanta el olvido de la historia, a pesar de la condenación y del desprecio que despierta una religión convertida en magia, trataremos sin embargo de seguir su desarrollo. Saber por ejemplo las causas por las cuales el minúsculo colibrí disecado vendido en nuestros días en los mercados de México como amuleto erótico se conecta con el dios azteca Huitzilopochtli.

Magia y religión son aquí concebidas conjuntamente. Las distinciones que el mitólogo Frazer, los sociólogos Hubert, Mauss y después Gurvitch se esforzaron en establecer entre estas dos esferas de actividad social no nos conciernen directamente. En una religión que conoce una larga historia, que no ignora el sincretismo, numerosos ritos mágicos entran en juego. La unidad de nuestro trabajo se funda en el término erótico; veremos más adelante lo que significa para nosotros.

Dentro de una perspectiva histórica los términos de magia y religión, a nivel de instituciones, sufren sorprendentes variaciones *Lorsqu'une religion triomphe d'une autre comme c'est le cas, par exemple, pour le christianisme supplantant le paganisme, le culte victorieux a coutume d'appeler magiques les rites du culte vaincu,* [1] señala el profesor Bastide.

[1] Bastide, Roger, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, A. Colín, 1947, p. 16. "Cuando una religión triunfa sobre otra como es el caso, por ejemplo, del cristianismo suplantando al paganismo, el culto victorioso tiene costumbre de llamar mágicos los ritos del culto vencido."

Esta afirmación es válida, con los ajustes indispensables, para el desarrollo del cristianismo en México. No debemos comparar sino con prudencia el establecimiento, por brusco que sea, de una religión oriental dentro del Imperio Romano con las consecuencias del brutal contacto de civilización que llamamos conquista. En definitiva, el relativismo denunciado por el profesor Bastide, de las denominaciones de magia y religión nos coloca en la obligación de definir estos términos en cada fase de la historia, en relación no solamente a una sociedad sino también a un grupo determinado. Magia y religión ¿para quién? nos atreveríamos a preguntar.

Es asimismo un fenómeno de socio-lingüística que nos esforzaremos en precisar cada vez que los documentos lo permitan.

"Magia" no es siempre el nombre que toma la religión vencida. Al frente, en torno y a veces al interior mismo de toda religión estrictamente organizada por un clero, se desarrollan los elementos mágicos, restos de antiguas prácticas o deformaciones populares "supersticiosas" de prácticas religiosas vivas.

De esta manera, en la civilización tradicional occidental el sacerdote es frecuentemente hechicero. Puede levantar un mal y se le solicita para cumplir los ritos mágicos que la liturgia adapta o adopta.

Una situación muy parecida existe entre los mexica donde al margen del clero y de las grandes fiestas oficiales, una multitud de adivinos, brujos y hechiceros responden a las necesidades cotidianas del pueblo en el terreno de la prevención o de la curación maravillosa.

Hemos utilizado ya en varias ocasiones los calificativos de erótico y de amoroso. Antes de definirlos teóricamente preferimos recurrir al método empírico. No desconocemos, sin embargo, el valor de Ensayos como el que Bataille ha consagrado para la definición de erotismo. [2]

Llamaremos eróticos a los mitos, ritos, creencias y costumbres:

1) que ponen en juego el acto sexual,
2) que tienen por meta o por resultado propiciar la fecundidad humana,

[2] Bataille, Georges, *L'erotisme*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1970, 310 p.

3) que están destinados a asegurar el acercamiento de dos seres de sexo diferente.

Queda explícito ahora porque hemos preferido los términos de erótico o de amoroso al de sexual. El verdadero comportamiento sexual tal como puede ser captado a través de las encuestas sociológicas o de las observaciones clínicas no es directamente perceptible; aparece en los reflejos socializados o idealizados de las narraciones, de la iconografía, o de la religión. Por lo tanto no estamos autorizados a pasar de las fuentes estudiadas a conclusiones generales sobre la sexualidad.

La dificultad reside, a partir de los criterios que hemos establecido, en delimitar el terreno estudiado. Esta delimitación es necesaria, ya que nuestras dos fuentes principales, religión y magia, tienen en su esencia un componente erótico. El vínculo existente entre ambas es la base de su unidad.

El análisis que el profesor Bastide ha hecho de los "dioses intermediarios" [3] nos permitirá esclarecer este punto.

"Amor" es, a partir de la doctrina del *Banquete* de Platón, un demonio intermediario entre los dioses y los hombres, y entre todos los seres y los elementos. Es un dios voluntarioso, malicioso, a veces terrible, que une y aleja. En tanto que nexo no pertenece a ninguna esfera ni a ninguna categoría definida. No debe estar vinculado a nada y a nadie. Es móvil, cambiante, travieso, reproduce todos los rasgos del dios civilizador, del *trickster* de los etnólogos. Es el Fripón Divino. [4]

Los términos mismos que emplea el profesor Bastide para describir este personaje muestran en forma clara que se le pueden atribuir conjuntamente los rasgos mágicos y religiosos.

Considerando su aspecto divino y luminoso, su origen, el hecho de que los mismos dioses supremos le están sometidos, explica que sea evocado en primer lugar, a veces como el Gran Dios.

Examinando su aspecto sombrío, propiamente diabólico, la ambigüedad de su nacimiento, su inquietante don de ubicuidad, el carácter inesperado de su picardía catastrófica, nos

[3] Bastide, Roger, *Les dieux intermédiaires*, Curso para el Certificado de Historia de Religiones: Religiones Primitivas, 1963-1964.

[4] Jung, Carl G., Charles Kerényi y Paul Radin, *Le Fripon Divin; un mythe indien*, trad. Arthur Reiss. Genève, Georg, 1958.

hace pensar en la magia. Este diablillo gracioso se acerca más al hechicero y al sacerdote.

La manera misma como Platón, por medio de la voz de Aristófanes, describe su nacimiento, señala su doble aspecto. Su madre es Belleza, y sabemos que El Bueno, El Verdadero y El Bello comparten el Ser Supremo en Platón.

Su padre es Necesidad. Oportuno diríamos en nuestros días. Desenredo o artificio. Su padre designa claramente la vía de acceso, siempre indirecta, el rodeo que supone el rito mágico.

Frente a este cuadro, todo proyecto retórico enmudece. El deseo amoroso, es decir el deseo de acercarse al otro, obliga a escoger entre las dos actitudes que caracterizan el tipo de relación que establecemos con la constante sobrenatural: la religión y su oración, la magia y sus ritos apremiantes.

Plan de trabajo

Hemos indicado que la exposición, a la inversa de la investigación, seguirá un plan histórico simple.

Trazaremos en la primera parte las imágenes de tres divinidades aztecas ligadas al amor: Tlazoltéotl, Xochiquétzal y Xochipilli. Después de colocarlas rápidamente en el marco espacio-temporal, que condiciona todos los aspectos de la religión, se examinarán sucesivamente las fuentes mitológicas (narraciones míticas), después las fuentes rituales (descripciones de ceremonias). Esta presentación por "fuentes" es preferible a la que considera a cada dios, ya que los textos ponen en juego, frecuentemente, a varias divinidades y el tipo de análisis que ellos requieren depende de sus características.

Los mitos, y los ritos sobre todo, sabemos que son muy complejos en este caso. La existencia de un clero jerarquizado, de una teología, de una importante memoria social transmitida por la escritura pictográfica hace que la interpretación sea problemática. Nos arriesgamos frecuentemente a caer en contradicción con los textos, como aquellos que nos llegan con la doble pantalla ideológica de los sacerdotes mexica y de los cronistas a menudo eclesiásticos. Es el caso, por ejem-

plo, de los ritos de la confesión y de la comunión cuya similitud con sus equivalentes cristianos, señalaron los primeros conquistadores.

Examinaremos, en la segunda parte, las concepciones de la vida amorosa y el comportamiento cotidiano entre los aztecas.

Sabemos que este tipo de estudios no ha preocupado mayormente a historiadores ni a etnólogos en México.

Las investigaciones para determinar los inicios y las formas del control de nacimientos, la diferencia entre la fecundidad natural y la fecundidad real, los ritmos de nacimiento y las tasas de ilegitimidad, suponen el examen de archivos y de métodos estadísticos. Son resultado de trabajo de equipo.

Estos métodos son inaplicables en nuestro caso, sobre todo por la rareza de documentos genealógicos y la ausencia de un Estado civil.

Estamos obligados, entonces, a un acercamiento indirecto que nos ofrece más bien un reflejo de la vida amorosa que de la vida sexual de parejas.

Hemos examinado los textos sobre la magia amorosa, los pecados sexuales, las reglas de urbanidad, la prostitución y los castigos de los delitos sexuales. La mayor parte de estos textos están marcados por una rigidez moral que puede ser el reflejo de los *a priori* de sus redactores. Pero abundan en detalles característicos e interesantes, por ejemplo, sobre las técnicas de seducción entre las prostitutas, la jerarquía de los pecados y de las penitencias, y la represión moral o física de la sexualidad.

Las imágenes cuidadosamente opuestas del joven bueno y del libertino, de la joven pura y de la prostituta, tienen un lugar muy importante en el terreno sexual. Una sexualidad equilibrada reposa, a partir de estos textos, en la madurez, la continencia y la fidelidad conyugal ejemplares.

En el registro mítico sucede lo contrario, la continencia y el desprecio en relación a una diosa del amor es un crimen severamente castigado. Es lo esencial de la lección que ofrece el mito del "Alacrán incontinente".

Intentaremos al concluir esta segunda parte, penetrar más profundamente en los sentimientos que podían regir las relaciones entre los sexos. Sin adoptar una interpretación psi-

coanalítica para la cual no estamos capacitados, nos interesan algunos conceptos fundamentales de esta teoría. Nos da ocasión para ello un texto satírico donde las mujeres desarrollan a su antojo los temas de la impotencia, de la esterilidad, del infantilismo sexual de un rey enemigo.

En la tercera parte se habla de las prácticas de magia amorosa entre los mexica en el México colonial; es una parte esencialmente descriptiva. El problema de las causas exactas de la sobrevivencia selectiva de tal o cual fórmula mágica o de tal o cual modo de adivinación no se plantea. Ya que los elementos para resolverlo no existen y hablar de fenómenos de resurgimiento o de filiación preferencial nos parece prematuro.

La clasificación de hechos opera según dos criterios: el de medios "físicos" de las prácticas (palabras, plantas, drogas), y el de sus finalidades (oraciones, narraciones míticas, adivinación, alucinaciones).

Un lugar muy particular está reservado finalmente al colibrí, para el cual la filiación histórica puede ser establecida con certeza. Amuleto que asegura el amor, se puede adquirir en nuestros días en los mercados, consignándose asimismo en los documentos de archivo de la época colonial. Juega un papel importante en las ceremonias y mitos de los dioses del amor. Este análisis en detalle nos proporciona el mejor ejemplo del método adoptado.

Este trabajo, presentado como tesis de Doctorado de tercer ciclo en Etnología ante la Universidad de París, no hubiera podido ver la luz si no hubiéramos encontrado orientaciones valiosas por las cuales deseamos expresar nuestra profunda gratitud.

En México, primero, el profesor Ernesto de la Torre, director de la Biblioteca Nacional de la UNAM, después de habernos iniciado en la investigación de archivo nos guió dentro del inmenso fondo de la Inquisición.

Agradecemos asimismo a la profesora Barbro Dahlgren y al profesor Wigberto Jiménez Moreno las facilidades otorgadas para recabar y discutir parte del material.

En Francia, el profesor Roger Bastide aseguró dentro del marco de sus seminarios la dirección de nuestro estudio. Nunca economizó su tiempo; la orientación de este trabajo le debe

mucho y es con alegría que reconoceremos siempre nuestra deuda con él.

La Biblioteca del Museo del Hombre nos ofreció una hospitalidad que recordamos con emoción.

Finalmente agradecemos a nuestros amigos Claude Gaignebet, Olenka Darkowska y François Coisin la ayuda que nos prestaron en las discusiones sobre el texto en francés.

I. LOS DIOSES DEL AMOR EN EL PANTEÓN AZTECA

La reconstrucción de la institución que nos interesa, es decir la magia concebida como parte de la religión con idéntico terreno de acción, pero con funciones diferentes, se enfrenta desde el principio a importantes problemas conceptuales.

No debe olvidarse que en el siglo XVI, la historia fue escrita por los religiosos que llegaron a la Nueva España después de la conquista. Las obras literarias de civiles y militares están fuertemente influidas por las ideas religiosas de la época. El Renacimiento español es tardío y los conceptos que serán comunes en el humanismo occidental y que formarán el fundamento del pensamiento moderno no están aún elaborados. Los hombres que realizan la conquista de México se encontraban empapados de la mentalidad medieval, de lo cual son un claro testimonio sus concepciones sobre la historia y la religión.

Nuestra meta esencial es determinar si las concepciones mágico-religiosas eróticas del México prehispánico fueron transmitidas a la época colonial, tanto a nivel de la magia como al del comportamiento erótico cotidiano.

Son raros los documentos directos disponibles sobre la magia propiamente dicha, y en particular sobre la magia amorosa. Su interpretación es difícil. Así nos vimos obligados a tratar de reconstruir las prácticas y creencias recurriendo a dos terrenos próximos: la religión y la magia terapéutica.

La religión mexica es compleja. Es un producto de la herencia cultural de otros pueblos del área mesoamericana. Po-

see por lo tanto características particulares;[1] entre ellas hay que señalar que las ideas mágicas tienen un lugar importante. En esta sociedad la magia funciona como parte de la religión con la cual coexiste libremente.

Es imposible presentar en este trabajo un panorama general de la religión, pero es indispensable saber en torno a qué ideas centrales gira el pensamiento mágico-religioso indígena.

Es la mexica una religión jerarquizada, funda su existencia en un sistema mitológico complejo y se apoya en un dogmatismo no menos absoluto que fatalista. El tema fundamental que la sostiene es el de la cólera de los dioses, que pueden provocar grandes catástrofes y aun el fin del Universo. De esta manera todo un aparato ritual está destinado a obtener el equilibrio a la vez cósmico y social.

En tanto que religión organizada, posee un clero que asegura el culto periódico de los dioses, bajo la forma de dos ritos fundamentales: la oración y el sacrificio.

Tres aspectos esenciales deben ser examinados con el fin de entender el pensamiento mágico-religioso de los aztecas.

1. Los ritos y las ceremonias de la religión se encuentran dentro de un marco espacio-temporal preciso y complejo, aspectos comunes a las religiones evolucionadas que han resentido la necesidad de codificar todas las dimensiones del Cosmos.

Esta idea va a culminar en la elaboración de un calendario ritual: el Tonalpohualli, que rige los sacrificios y los ritos.

2. Es una teología y una mitología complicada. El panteón está formado de divinidades polimorfas, con atributos múltiples, que dividimos en dioses supremos o creadores y dioses inferiores o intermediarios. Tal división es más cómoda que exacta, ya que estos dioses interfieren sus esferas de acción; sus dominios son a veces idénticos según sus diferentes transformaciones.

3. La palabra juega el papel de un elemento simbólico fundamental.[2]

[1] Hubert, Henri y Marcel Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'année sociologique*. Paris, 1897-1898, p. 29.

[2] Dentro de la sociedad mexica la palabra tiene una importancia fundamental. De esta manera el término *Tlatoani*, por ejemplo, designa al jefe de la jerarquía suprema.
Soustelle, Jacques, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*. Paris,

1. EL MARCO ESPACIO-TEMPORAL

A. *El tiempo*

Los mexica oponen radicalmente a la noción de un tiempo litúrgico circular la del tiempo normal cotidiano, considerado como lineal. Esta oposición explica la existencia de dos calendarios que funcionaban de manera totalmente independiente.[3]

El tonalpohualli indica los periodos del tiempo que dan el ritmo a la vida mágico-religiosa. Se conserva dentro del *Tonalámatl* o los *Libro de los días y sus destinos*.[4] Era indispensable para el clero que lo utilizaba para fijar las ceremonias excepcionales, y como manual de astrología adivinatoria.

El año religioso está dividido en 13 periodos de 20 días (260 días) que se repiten según un orden invariable. Dicha división del tiempo está basada, aproximadamente, en el ciclo del planeta Venus[5] identificado con el dios Quetzalcóatl.[6]

El año civil o xíhuitl es solar. Compuesto de 360 días divididos en 18 meses de 20 días a los cuales se agregaban 5 días suplementarios,[7] (seis para los años bisiestos). Son los días

Hernan et Cie., 1940, p. 9. Comenta que "la lengua náhuatl está caracterizada como un instrumento de transmisión de asociaciones tradicionales, de bloques, o si uno quiere, de grupos de imágenes, cargadas de una significación afectiva mucho más que intelectual" (Trad. N. Q.).

[3] Hubert, Henri, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*. Paris, Imprimerie Nationale, 1905, pp. 6-7. "En efecto existen sistemas calendáricos, que han sido divididos especialmente para reglamentar la periodicidad de los actos religiosos o mágicos y son o han sido empleados paralelamente a los calendarios usuales, con esta finalidad especial, tal como el *Tonalámatl* de los aztecas" (Trad. N. Q.).

[4] Seler, Eduardo, *Códice Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963, 3 v.

[5] Hubert, *op. cit.*, p. 26. Beyer, Hermann, "La astronomía de los antiguos mexicanos", *El México Antiguo*. México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, t. x, pp. 276-277.

[6] *Códice Telleriano Remensis, Manuscrit mexicain* . . . , Introd. Dr. E. T. Hamy. Paris, 1899, pl. 14 r. Este códice anota la misma fecha *Ce Acatl* para la muerte del dios Quetzalcóatl y el nacimiento del planeta Venus. Simeón, Rémi, *Dictionnaire de la langue náhuatl ou mexicaine*. Paris, Imprimerie Nationale, 1885, v. 1, p. 649. Incluye el término "tonalámatl: martirologio o libro de los nacimientos; calendario basado en la adivinación genetliaca y apropiado al ritual de las fiestas, su origen es desconocido; se le atribuye generalmente a Quetzalcóatl" (Trad. N. Q.).

[7] Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Pedro Robredo, 1938, v. 1, p. 111.

nefastos. Este año civil no es laico. Cada mes se inicia con una fiesta religiosa. Es el sacerdote quien asegura el buen funcionamiento del tiempo y del clima. Estas ceremonias tienen, frecuentemente, un carácter agrario.

Cuatro periodos de 13 años forman un siglo de 52 años, llamado xiuhmolpilli.[8] Este siglo se inicia con el año *Ce Ácatl* (Uno Caña) y está regido por el dios Quezalcóatl, uno de cuyos símbolos es el planeta Venus.

La coincidencia de los dos calendarios[9] se produce cada 104 años solares (dos siglos de 52 años) correspondientes a 144 años rituales. Este periodo es el más largo que fue concebido por los mexica.

A los números que intervienen en estos calendarios se les ha otorgado un significado simbólico.

La cifra 20, por ejemplo, que designa el hombre mismo por la suma de los dedos de sus extremidades,[10] es suficientemente importante para formar la base del sistema numérico.

La cifra 13 tiene su origen más probable dentro del sistema tolteca de las constelaciones, en donde el zodiaco posee 13 signos[11] que corresponden a los primeros 13 símbolos de los días del tonalpohualli.

El 4 cubre las direcciones cósmicas fundamentales fundidas con los puntos cardinales.

B. *El espacio*

La noción de espacio se organiza en torno a las cuatro regiones correspondientes a los puntos cardinales y a un centro que forma la síntesis. Cada dirección ejerce una influencia directa sobre el tiempo y establece su dominio, tanto desde el punto de vista del calendario cotidiano como del calendario ritual.

En el cuadro correspondiente indicamos las características esenciales de cada dirección cósmica. Es necesario, estudian-

[8] Este siglo corresponde al ciclo de Metón y tiene la duración de un "siglo" de los celtas. Es el tiempo requerido para la concordancia de un calendario luni-solar.

[9] Soustelle, *op. cit.*, p. 81. El autor anota que "65 años de Venus... equivalen a 104 años solares, es decir a dos periodos de 52 años.

[10] Seler, *op. cit.*, v. I, p. 11.

[11] Beyer, *op. cit.*, p. 268.

do la religión azteca, percibir esta clase de lenguaje simbólico que se expresa en dicho cuadro.

En efecto, cada elemento de una columna connota los otros. Se establece así una equivalencia simbólica entre el este, el rojo, la caña y Quetzalcóatl, por ejemplo. Esto quiere decir que a partir de la lectura de un mito o de un rito es indispensable anotar sus equivalencias, o más exactamente las asociaciones semánticas que una sola palabra debe evocar.

Es de notarse que los hechos que estudiamos estén particularmente relacionados a los conjuntos dependientes de dos puntos cardinales: el Este y el Oeste. Es dentro del grupo Este que se sitúan, por ejemplo, los dioses del amor y en el Oeste las diosas.

2. TEOLOGÍA Y MITOLOGÍA DE LOS DIOSES DEL AMOR

Trataremos aquí únicamente de las divinidades eróticas, es decir, que están en cierta manera, relacionadas con el comportamiento amoroso cotidiano, los sentimientos que provocan, las relaciones sexuales que protegen, las enfermedades sexuales que curan o causan, etcétera.

Estos dioses son Tlazoltéotl, Xochiquétzal y Xochipilli, y pertenecen los tres al grupo de los dioses intermediarios, cuyas características más sobresalientes son:

a) Establecen los contactos entre los dioses primordiales y el hombre.

b) En el caso de Xochiquétzal asegura la comunicación entre los dioses creadores y los intermediarios.

c) Al igual que los dioses intermediarios de otras culturas (Hermes y Eros entre los griegos) tienen una naturaleza erótica.

d) Son ambiguos, es decir que frecuentemente son necesarios términos o conceptos contradictorios para describirlos: son a la vez astutos y tontos, solicitantes y solicitados, engañadores y engañados.

El tipo de documentos por medio de los cuales los podemos estudiar son diversos. Xochiquétzal y Xochipilli, dioses de las flores y del amor, aparecen dentro de los mitos cosmogónicos. Para caracterizar a Tlazoltéotl consultaremos las descripciones de fiestas y de creencias que le estaban asocia-

das, así como las creencias relacionadas con la magia terapeútica.

Debemos concebir sucesivamete la mitología y después la ritología de estas divinidades; con el fin de evitar repeticiones y de no separarlas de las fuentes trataremos en el mismo sentido las narraciones para el primer caso y las descripciones de fiestas para el segundo.

A. *Fuentes mitológicas*

a) *El mito cosmogónico y la creación de los dioses del amor*

En una obra reciente, después de muchos titubeos, M. Éliade se ha decidido a proponer lo que él mismo llama la definición menos imperfecta del mito:

> le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements. Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue a l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment: une île, une espece végétale, un comportement humain, une institution. [12]

que ha permitido al hombre ser lo que es un "ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, siguiendo ciertas reglas". [13]

Así, con el fin de conocer el origen de los dioses nos remontaremos al tiempo sagrado [14] el de los mitos cosmogónicos. Analizando algunos de estos elementos intentaremos precisar sus características y el terreno de su actividad. [15]

[12] Éliade, Mircea, *Aspect du mythe*. Paris, Gallimard, 1963, p. 15.

[13] *Ibidem*, p. 22.

[14] *Ibidem*, p. 29: "El tiempo mítico de los orígenes es un tiempo 'fuerte' porque ha estado transfigurado por la presencia activa, creadora de los 'Seres Sobrenaturales' " (Trad. N. Q.).

[15] "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas", *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Ed. Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1965, p. 23. Obra escrita en la primera mitad del siglo XVI que trata "...de los caracteres y escrituras de que usan, y por relación de los viejos, y de los que en tiempo de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por dicho de los señores y principales, a quienes se enseñaba la ley y criaba en los templos para que la deprendiesen, juntados ante mí y traídos los libros y figuras, que, según lo que demostraban, eran antiguas y muchas de ellas teñidas, la mayor parte, untadas de sangre humana..."

La pareja divina primordial estaba formada por Tonacatecuhtli (El Señor de la Vida) y Tonacacíhuatl (La Señora de la Vida). Residen en el treceavo cielo y engendran cuatro hijos:

1) Tezcatlipoca que nació rojo.

2) Tezcatlipoca Negro (espejo brillante que humea) el todopoderoso, "el que conoce todos los pensamientos, que está en todas partes y penetra los corazones". [16] Está asociado al Norte, residencia del Mictlampa, el país de los muertos.

3) Quetzalcóatl (la serpiente de plumas preciosas), que es designado asimismo bajo el nombre de Yohualli Ehécatl, viento de la noche. Está asociado al planeta Venus y su dominio es el Este.

4) Ometecuhtli, es el creador supremo de todas las cosas, símbolo de la dualidad. Reside, según la tradición, en la región más alta del cielo llamado Omeyocan, inferior a su padre Tonacatecuhtli es confundido frecuentemente con él. Llamado en ocasiones Maquizcóatl se identifica entre los aztecas con Huitzilopochtli el dios sureño. Los mexica colocaron de esta manera a su dios tribal dentro de los dioses creadores.

Seiscientos años después de su nacimiento, los cuatro dioses se reúnen y deciden la creación del Universo y todo lo que en él existe. Designan como ejecutores de las decisiones tomadas por los dos Tezcatlipoca: El Rojo y El Negro a Quetzalcóatl y Huitzilopochtli.

El hecho de que estas dos divinidades fusionadas den órdenes, los coloca a nivel de los dioses supremos, en tanto que los ejecutores se sitúan en el plano de dioses intermediarios. Conviene recordar que Quetzalcóatl fue el dios más importante de los toltecas y que después de su adopción por los aztecas se le incorporó al rango de las grandes divinidades. Por su parte Huitzilopochtli, en cuyo origen aparece como dios tribal, debe su importancia a su carácter guerrero.

> 16. Hicieron luego el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual, por no ser entero, no relumbraba mucho, sino poco. 17. Luego hicieron a un hombre y a una mujer: al hombre le dijeron Uxumuco y a ella, Cipactonal. Y mandáronle que labrasen la tierra, y ella, que hilase y tejiese.

[16] *Ibidem*, p. 86.

Por otra parte, el *cipactli* es el primer signo del calendario religioso: el tonalpohualli. Aunque el mito no lo precisa, es, según parece, en este momento que se sitúa la creación de este calendario. [19]

La aparición del dios del agua, tardía en este mito consmogónico que examinamos, no hace alusión sobre la importancia de esta divinidad dentro de la teología azteca, deidad que llegará en Tenochtitlan, a compartir con Huitzilopochtli el templo mayor.

De la primera relación sexual entre el hombre primordial y su mujer nace Piltzintecuhtli [20] que es identificado con Xochipilli, dios de las flores y del amor. De los cabellos del dios formaron a Xochiquétzal (flor preciosa), su esposa. De esta pareja nacerá Cintéotl, joven dios del maíz. [21] De cuyo cuerpo saldrán a su turno diversas plantas alimenticias.

Por otra parte, Xochiquétzal es conocida como la primera mujer muerta en la guerra. [22] Se pueden inferir de este tema varias interpretaciones:

1. Esta primera muerte mitológica instaura una situación establecida aquí en forma potencial desde la creación de las divinidades de la muerte.

2. Por otra parte, en el México antiguo el parto era considerado como un combate y las mujeres, desde ese momento, como guerreras. Así cuando ellas morían en parto eran divinizadas y tenían derecho a honores idénticos a los de los guerreros muertos en batalla. Eran llamadas Cihuateteo y acompañaban al Sol en su trayectoria del zenit al occidente. [23] Se alude a la fusión de Xochiquétzal y Tlazoltéotl en la advocación de la llamada la gran parturienta; estas dos diosas están asociadas al Oeste.

3. La conexión directa de la diosa con la guerra misma, aparece en el hecho de que ella es la patrona y el modelo

[19] *Codex Florentine. General history of the things of New Spain.* Fray Bernardino de Sahagún. Trad. and notes Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe N. M., School of American Research and the University of Utah, 1950, v. 5 p. 4.

[20] "Historia de los mexicanos...", *op. cit.*, p. 27.

[21] "Histoire du Mexique", *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo* XVI. Ed. Angel Ma. Garibay K., México, Ed. Porrúa, 1965, p. 110.

[22] "Historia de los Mexicanos...", *op. cit.*, p. 34.

[23] Los guerreros muertos en combate lo acompañaban del levante al zenit.

ideal de las sacerdotisas compañeras de los guerreros solteros, que se libran a la prostitución ritual.

Una variante del mito entre los indígenas de Texcoco [24] narra que Piltzintecuhtli y Xochiquétzal educan al lado de su hijo Cintéotl a otro adoptivo llamado Nanahuatzin (El Buboso) que se sacrificaría más tarde para dar nacimiento al quinto Sol. [25]

Las siguientes observaciones permiten aprehender mejor las relaciones entre los diversos actores de esta teología:

1. Después de una destrucción del mundo, cataclismo cíclico entre los aztecas, Xochiquétzal y Piltzintecuhtli se elevan a nivel de los dioses creadores a fin de proteger al Sol, para asegurar la supervivencia de su hijo Cinteótl y en consecuencia de todas las plantas alimenticias.

2. La enfermedad de Nanahuatzin es otro rasgo común característico de estas dos divinidades. Las bubas, pueden ser de origen venéreo, armas favoritas que los dioses envían a aquellos fieles que desatienden las ofrendas o el ayuno durante la fiesta. Lo mismo que *Nanahuatzin* purifica su cuerpo dentro del fuego y da nacimiento al quinto Sol, los pecadores que han ofendido a estas divinidades se purificarán a través del mismo intermediario: el fuego.

3. Como Piltzintecuhtli está identificado con el joven dios Sol, la continuidad del ciclo de muerte y de renacimiento se encuentra asegurada.

b) *Esfera de actividad*

La esfera de actividad, es decir el terreno donde se ejerce la potencia del dios, las ocupaciones que protege, las plantas, los animales o las constelaciones que le están asociadas, puede ser circunscrita a partir de los mitos o de las descripciones de las fiestas. Nos esforzaremos por determinar estos aspectos de los dioses del amor: Xochipilli y Xochiquétzal.

[24] "Histoire du Mexique", *op. cit.*, p. 109.

[25] Eliade, Mircea, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*. Paris, Payot, p. 180. "El motivo mítico de un 'nacimiento' provocado por la inmolación se encuentra en contextos innumerables: no es sólo el Cosmos que nace después de la inmolación de un Ser Primordial y de su propia substancia, son también las plantas alimenticias, las razas humanas, o las diferentes clases sociales" (Trad. N. Q.).

Xochipilli

Es el dios de las flores y del amor, mencionado en diversas ocasiones como el joven dios Sol, dios de la fertilidad y de la procreación. De él depende el desarrollo de la vegetación y sobre todo el de las plantas alimenticias.

Tal personaje cuyos rasgos esenciales son la fertilidad y el amor, puede, según nosotros, explicarse por la identificación de este dios con Piltzintecuhtli, es decir con el producto de la primera relación sexual.

Xochiquétzal

Es la diosa de las flores y del amor. El mito que narra su origen la presenta a la vez como diosa creadora de la primera humanidad y como intermediaria entre los dioses. Es ella quien realizará el primer acto sexual y el primer parto.

Un misionero del siglo XVI describe el siguiente pasaje:

"Dicen que fue mujer del dios Tláloc, dios de las aguas, é que se la hurtó Tezcatlipuca, é que la llevó á los nueve cielos é la convirtió en diosa del bien querer." [26]

Este pasaje se confirma en el siguiente poema:

"Del país de la lluvia y de la niebla vengo yo Xochiquétzal, de . . . , de Tamoanchan.
Yo Xochiquétzal vengo de Tamoanchan.
Llora el piadoso Piltzintecutli, busca a Xochiquétzal.
Al país de la podedumbre debo ir.
Llora Piltzintecutli, busca a Xochiquétzal.
Al país de la podedumbre debo ir." [27]

Nos encontramos aquí frente a un texto que, en dos ocasiones identifica a Xochiquétzal con Tonacacíhuatl. *a*) Xochiquétzal es raptada del Tamoanchan mítico, residencia de la pareja primordial, paraíso de los antiguos mexicanos. Lugar legendario situado, dentro del pensamiento religioso, al Oeste, e identificado con la Vía Láctea. *b*) Tezcatlipoca el dios negro

[26] Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*, México, Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892, p. 155.
[27] Sahagún, *op. cit.*, v. v, pp. 98-99.

y todo poderoso la transporta a su reino, la región fría y oscura del Norte. Es el país de la podredumbre a donde Piltzintecuhtli (Tláloc) debe ir en su busca. Esta relación con el Norte no es contradictoria ya que tal dirección está considerada como la residencia de los muertos divinizados; así la diosa creadora de la humanidad está ligada directamente con ellos. *c*) Tezcatlipoca lleva a la diosa al noveno cielo, el país de las brisas frías, delicadas y heladas, [28] es decir la regresa al Tamoanchan pero transformada en diosa del amor. Permanecerá eternamente en el Paraíso, residencia del árbol florido: Xochitlicacan, cuyas flores son consideradas como el primer amuleto de amor.

¿Qué interpretación podemos darle a este rapto?: *a*) La diosa suprema Tonacacíhuatl, tiene semejanza con los *deus otiosus* analizados por Eliade; [29] se retira al cielo después de haber dado nacimiento a cuatro dioses. Es reemplazada entonces por Xochiquétzal que habita cierto tiempo sobre la tierra, cerca del hombre, con el fin de asegurar la continuidad de las transformaciones cosmogónicas. Pero al ser raptada debe volver a su lugar de origen, después de haber experimentado la primera muerte sobre la tierra. Se podría en virtud de estas aventuras sucesivas, concentrar en ella la unidad de tres personalidades: la de gran diosa creadora, la de diosa intermediaria por su estancia en la tierra, y finalmente la de diosa del amor.

Seler indica la semejanza de este mito con el de Proserpina, interpretado como una narración etiológica de la desaparición de la vegetación y de la alternancia del inviero y del verano. [30] *b*) Este rapto puede concebirse como un acto de magia amorosa, explicando por qué la diosa es considerada como la protectora de las relaciones sexuales ilícitas. Los actores masculinos que intervienen en estos mitos tienen personalidades distintas y netamente diferenciadas en oposición a los tres sujetos femeninos Tonacacíhuatl, Cipactónal y Xochiquétzal que son frecuentemente identificados en la tradición en uno solo, tanto por su simbolismo como por su función.

[28] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 155.
[29] Eliade, *op. cit.*, pp. 118-124.
[30] Sahagún, *op. cit.*, v. v, p. 103.

B. *Fuentes rituales*

a) *Tlazoltéotl*

Ante la ausencia de mitos concernientes a esta diosa, debemos deslindar su esfera de actividad a partir del ritual y de la magia terapéutica. Se encuentra en relación directa con la creadora suprema Tonacacíhuatl y su esfera de acción le permite identificarse ocasionalmente con Xochiquétzal.

Diosa de los excrementos y de la basura, en sentido simbólico, es conocida bajo el nombre de Tlaelcuani (comedora de inmundicias) o como Ixcuiname en su advocación de las cuatro diosas del estupro. Reconocida abiertamente como diosa del placer sensual y de la voluptuosidad, es identificada asimismo a la más antigua deidad de la tierra, a la diosa lunar y a la gran parturienta.

A partir de Sahagún, sabemos que fue venerada por mixtecas y olmecas [31] localizándose su probable origen en la región del Golfo. [32]

Este origen geográfico se corrobora con los siguientes hechos: los huaxtecos, grupo étnico de la costa, juega un papel importante dentro de su ritual. Su iconografía proporciona detalles por demás característicos: su cabeza está ceñida por una banda de algodón bruto y deshilachado, su sombrero es cónico y en torno a la boca tiene pintura negra de hule, este rasgo recuerda su escatofagia.

Como tantas otras divinidades fue integrada al panteón azteca, y sus atributos, se confundieron progresivamente con los de la diosa de la cosecha, la madre de los dioses Teteo Innan o Toci, Nuestra Abuela.

Domina el décimo cuarto día del calendario religioso. En tanto que diosa de la fertilidad se identifica y adopta los rasgos de la diosa Toci, sobre todo en el transcurso de la fiesta del undécimo mes del año azteca Ochpaniztli o La Gran Barredura. [33]

El décimo cuarto día de este mes comenzaba el ciclo de ceremonia de las cuales Sahagún nos ha conservado el siguiente relato:

[31] *Ibidem*, v. II, p. 71.
[32] Seler, *op. cit.*, v. I, p. 123.
[33] Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 175-182.

> ...comenzaban luego las mujeres médicas, viejas y mozas, a hacer una escaramuza o pelea, tantas a tantas, partidas en dos escuadrones. Esto hacían las mujeres delante de aquella mujer que había de morir en esta fiesta, por regocijarla, para que no estuviese triste ni llorase, porque tenían mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste o lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto. Cuando hacían esta escaramuza o pelea aquella mujer que estaba dispuesta para morir, a la cual llamaban la imagen de la madre de los dioses —a quien la fiesta se hacía— hacía el primer acometimiento contra el escuadrón contrario; iban acompañando a ésta, tres viejas que eran como sus madres, que nunca se le quitaban del lado; a la una llamaban Aua, a la otra Tlaxitecqui a la otra Xoquauhtli; la pelea era, que se apedreaban con pellas hechas de aquellas hilachas que nacen en los árboles, o con pellas hechas de hojas de espadañas y con hojas de tunas, y con flores amarillas que llaman *cempoalxóchitl*. Todas iban ceñidas, y en la cintura llevaban unas calabazuelas colgadas con polvos de aquella yerba que llaman *yietl*; iban apedreándose el un escuadrón tras el otro, y después el otro volvía tras el otro; de esta manera escaramuzaban ciertas vueltas, con todas las cuales acabadas cesaba la escaramuza y luego llevaban a la mujer que había de morir a la casa donde la guardaban. Esta mujer llamaban Toci, que quiere decir nuestra abuela; llamaban así a la madre de los dioses, a cuya honra ella había de morir.
>
> Esta escaramuza hacían por espacio de cuatro días continuos los cuales pasados, sacaban aquella mujer a pasearse por el *tiánquez*; iban con ella todas las médicas acompañándola por el *tiánquez*; a este paso llamaban acoceamiento del *tiánquez*, porque nunca más había de volver a él; saliendo del *tiánquez* recibíanla luego los sátrapas de la diosa llamada Chicomecóatl, y rodeábanse de ella, y ella sembraba harina de maíz por donde iba, como despidiéndose del *tiánquez*, y luego aquellos sátrapas llevábanla a la casa donde la guardaban, que era acerca del cu donde la habían de matar.

Que este ritual esté marcado por el simulacro de combate entre las curanderas y las parteras, exalta una lógica mítica y un simbolismo bastante claro. Es preciso, que este combate tenga como fin esencial evitar las lágrimas de la mujer sacrificada, lágrimas que anuncian las guerras o muertes en el

parto. Hemos señalado que un sistema tal se justifica en un pensamiento que considera a las mujeres en parto como combatientes.[34] Las ligas entre los ritos de fecundidad destinados, en primer lugar, a asegurar la multiplicación de los productos alimenticios y sobre todo del maíz, son bastante netos.

La continuación de la ceremonia revela un aspecto más directamente sexual:

> Allí la consolaban las médicas y parteras, y la decían: Hija no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey, alegraos. No la daban a entender que la habían de matar porque su muerte había de ser súbita, sin que ella lo supiese. Y luego la ataviaban con los ornamentos de aquella diosa que llamaban Toci, y llegada la media noche llevábanla al cu donde había de morir, y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban todos iban en gran silencio aunque iba con ella todo el pueblo; y de que había llegado al lugar donde la habían de matar, tomábala uno sobre las espaldas y cortábanle de presto la cabeza y luego caliente la desollaban y desollada uno de los sátrapas se vestía su pellejo, al cual llamaban *teccizquacuilli*; escogían para esto el de mayor cuerpo, y de mayores fuerzas. Lo primero, la desollaban el muslo, y el pellejo del muslo llevábanle al cu de su hijo que se llamaba Cintéotl, que estaba en otro cu, y vestíansele.

Es entonces a la representante, o más exactamente a la imagen viva de la diosa Tlazoltéotl, que está reservada una clase de hierogamia. Este pasaje describe en efecto de manera simbólica un matrimonio. En los ritos de matrimonio el esposo transporta a la novia llevándola en la espalda, exactamente el gesto que reproducen aquí los sacerdotes. Es comprensible porqué el sacerdote escogido para revestir la piel era en general el más grande y vigoroso.

La religión azteca, como se ha señalado, está basada en el peligro constante de la ira de los dioses. Es por esto que el sacrificio debe ser repetido periódicamente a fin de mantener el equilibrio no sólo a nivel de la religión, sino también al de la vida económica y social.[35]

[34] Seler, *op. cit.*, v. 1, p. 120.

[35] Recordemos la definición de sacrificio de Hubert y Mauss, *op. cit.*, p. 41. "El sacrificio es un acto religioso que, por la consagración de una víctima se modifica el estado de la persona moral que lo cumple o de ciertos objetos a los cuales está asociada." La víctima tiene la función de asegurar el paso del mundo profano al sagrado (Trad. N. Q.).

Todos los sacrificios requieren la protección de la divinidad: son minuciosamente organizados entre los aztecas pues uno de sus elementos juega un papel simbólico específico.

Existen dos tipos de víctimas. Las primeras son designadas por la fecha de nacimiento interpretada por el libro sagrado del *Tonalámatl*. Las segundas son los cautivos de guerra.

Dentro de la primera categoría se encuentran las víctimas que deben representar la imagen viva de los dioses, son por ello divinizadas, sometidas a una purificación preliminar, después vestidas con la indumentaria y atributos simbólicos de los dioses que encarnan; es el caso de la joven que representa a Tlazoltéotl.

Continuaremos con la descripción de la ceremonia:

> Después que se vestía aquel sátrapa con el pellejo de aquella mujer, iba a tomar a su hijo Cintéotl, luego se levantaba al canto del cu y luego bajaba abajo con prisa; acompañábanle cuatro personas que habían hecho voto de hacerle aquel servicio; tomábanle en medio, dos de la una parte y dos de la otra, y algunos de los sátrapas iban detrás de este que llevaba el pellejo vestido, y otros principales y soldados que le estaban esperando se ponían delante para que él fuese tras ellos persiguiéndolos, y así comenzaban a huir delante de él reciamente; iban volviendo la cabeza y golpeando las rodelas, como provocándole a pelear, y tornaban luego a correr con gran furia. Todos los que veían esto temían y temblaban de ver aquel juego, y este juego se llamaba *zacacalli*, porque todos aquellos que iban huyendo llevaban en las manos unas escobas de zacates ensangrentadas; y el que llevaba el pellejo vestido, con los que iban acompañándole, perseguían a los que iban delante huyendo; y los que huían procuraban de escaparse de los que los perseguían, porque los temían mucho, y llegando al pie del cu de Huitzilopochtli, aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli, y esto hacía cuatro veces.
>
> Hecho esto volvíase adonde estaba la estatua de Cintéotl, hijo de aquella diosa llamada Toci. A quien éste representaba, este Cintéotl, era mancebo el cual llevaba puesto por carátula el pellejo del muslo de la mujer que habían muerto, y juntábase con su madre; los atavíos que llevaba eran la carátula del pellejo metida por la cabeza y un capillo de pluma metido en la cabe-

za, que estaba pegado a un hábito de pluma que tenía sus mangas y su cuerpo; la punta del capillo, que era larga, estaba hecha una rosca hacia atrás; tenía un lomo como cresta de gallo en la rosca, y llamaban a este tal capillo *itztlacoliuhqui*, que quiere decir dios de la helada. Iba junto con su madre, ambos a la par muy despacio; iban al cu de la madre Toci, donde había muerto aquella mujer. Poníase en el cu aquel (que) representaba a la diosa Toci, el cual llevaba el pellejo de la otra; todo lo dicho pasaba de noche...

El sacrificador pertenece al grupo sacerdotal y muestra claramente su origen noble.[36] Es este grupo el que controla casi la totalidad de la sociedad, porque conservaba y transmitía la cultura y las tradiciones en los dos tipos de escuelas.[37]

Los grandes dignatarios del gobierno eran con frecuencia sacerdotes. Sin que se pueda hablar verdaderamente de un Estado teocrático, estrechas relaciones unían al clero encargado de las funciones mágico-religiosas y al Estado.[38] Asimismo una parte de la autoridad del Estado y del rey se basa

[36] La sociedad azteca está basada en la división de clases establecida en función de la propiedad de la tierra. Pero esta estratificación social reconoce cierta mobilidad.

a) La nobleza comprende a los grandes dignatarios del Estado y vive de la propiedad privada de la tierra.

b) El pueblo, formado de campesinos organizados en *calpulli* * comparten las tierras comunales. Dentro de esta misma clase se incluye a los comerciantes y artesanos que forman un grupo social dinámico.

c) Las clases más bajas agrupan a los *mayeques* o campesinos sin tierra, que proporcionan la mano de obra y los esclavos.

Consultar a este respecto a: Katz, Friedrich. *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1966, 208 p.

* Zurita, Alonso de, *Breve y summaria relación de los señores de Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941, p. 87. Considera el *calpulli* como un barrio que agrupa a gentes conocidas o que pertenecen al mismo linaje y cultivan en común la tierra.

[37] El sistema educativo refleja la división de clases. Existían dos tipos de escuelas:

El *calmécac*, reservado a los hijos de los nobles que estudiaban las ciencias y las artes preparándose para ocupar los puestos más elevados de las administraciones públicas, jurídicas y religiosas.

El *tepochcalli* es la escuela popular de cada *calpulli* frecuentado por la gran mayoría de la juventud y la adiestraba sobre todo en las lides guerreras.

[38] Caso Alfonso, "Instituciones indígenas precortesianas", *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1954, p. 23. Habla del *teopantlalli* o tierras de los templos que servían para pagar al numeroso clero requerido para efectuar el complejo ritual.

en su carácter sagrado y santificado, gracias al cual pudieron asegurar el orden político, económico y social.

Las funciones del clero propiamente dichas eran fundamentales: *a*) Ejecutando el sacrificio, el sacerdote se liga simbólica, emotiva y mágicamente a la víctima. En la ceremonia que acabamos de citar quien hace la representación del matrimonio de la diosa en un primer tiempo, es el que prepara a la víctima y la ofrece en seguida a la muerte, para finalmente substituirla y aparecer como la reencarnación de la diosa sacrificada; y bajo esta forma, recubierto con la piel, asegurar la continuidad del ciclo ceremonial. *b*) Es el encargado de la recreación en cada día de fiesta, del acto ritual y de la revificación de los hechos míticos gracias al canto y la danza, en escenas que muestran los encuentros de los dioses. Aquí es el acto sexual entre Tlazoltéotl y Huitzilopochtli (identificado con Piltzintecuhtli) que es representado mímicamente, cuando el sacerdote se coloca delante de la efigie del dios. Esta escena recuerda al mismo tiempo un parto. Es el nacimiento de Cintéotl que se había estado anunciando metonímicamente por la lucha entre huaxtecos y guerreros mexica.

Las ofrendas y los sacrificios de los cautivos eran más simples:

> ...y en amaneciendo poníase aquel que representaba a la diosa Toci en el canto del cu, en lo alto, y todos los principales que estaban abajo esperando aquella demostración comenzaban a subir con gran prisa por las gradas del cu arriba, y llevaban sus ofrendas y ofrecíanselas; unos de ellos emplumábanle con pluma de águila —aquellas blandas que están a raíz del cuerpo— la cabeza y también los pies; otros la afeitaban el rostro con color colorado; otros le vestían un huipil no muy largo, que tenía delante de los pechos una águila labrada, o tejida en el mismo huipil; otros le ponían una naguas pintadas; otros descabezaban codornices delante de ella; otros la ofrecían copal; esto se hacía muy de presto y luego se iban todos, no quedaba nadie allí. Luego la sacaban sus vestiduras ricas y una corona muy pomposa que se llamaba *amacalli*, que tenía cinco banderillas, y la de enmedio más alta que las otras; era esta corona muy ancha en lo alto y no redonda sino cuadrada, y del medio de ella salían banderillas; las cuatro banderillas iban en cuatro esquinas y la mayor iba en medio; llamaban esta coro-

na *meiotli*. Luego ponían en rencle todos los cautivos que habían de morir, y ella tomaba uno y echábale sobre el tajón de piedra que llamaban *téchcatl*, y abríale los pechos y sacábale el corazón, y luego a otro y luego a otro, hasta cuatro; y acabando de matar estos cuatro los demás encomendaba a los sátrapas, para que ellos los matasen, y luego se iba con su hijo para el cu donde solía estar, el cual llamaban Cintéotl o Itztlacoliuhqui; iban delante de ellos aquellos sus devotos que se llaman *icuexóan*, iban algo adelante aderezados con sus papeles, ceñido un *maxtle* de papel torcido y sobre las espaldas un papel fruncido y redondo como rodela; llevaban a cuestas unos plumajes compuestos con algodón: en este plumaje llevaban colgadas unas hilachas de algodón no torcido, y las médicas y las que venden cal en el *tiánquez* iban acompañando de una parte y de otra a la diosa, y a su hijo; . . .

El corazón y la sangre se ofrecían a los dioses como alimento divino por excelencia.

Existe finalmente un último tipo de sacrificio que los sacerdotes ofrecen a la diosa, y que es común a todos los dioses del panteón azteca. Se perforaban, con ayuda de una navaja, la lengua y las orejas y pasaban a través de ellas pajuelas; o bien se laceraban el pecho y las pantorrillas con puntas de pencas de maguey. La sangre que corría eran ofrecida a los dioses.

La última fase del ciclo de fiestas de la diosa se efectuaba lejos de la ciudad:

> . . . los sátrapas que se llamaban *quaquacuiltin* iban cantando y rigiendo el canto de las mujeres, y tañendo teponaztli de una lengua que tiene abajo un *tecómatl*; llegando al lugar donde espetaban las cabezas en el cu de su hijo Cintéotl, estaba allí un atabal, y aquel que llevaba el pellejo vestido y era imagen de la diosa Toci ponía un pie sobre el atabal, como coceándole; estaban allí esperando al hijo de esta diosa, Cintéotl, que era un mancebo recio y fuerte, muchos soldados viejos, y tomábanle en medio y iban todos corriendo, porque habían de llevar el pellejo del muslo de la que murió —el cual, aquel que llamaban su hijo traía metido en la cabeza y sobre la cara como carátula— a un cerro que se llamaba Popotltemi, que era la raya de sus enemigos. Iban en compañía de estos muchos soldados y hombres de guerra, con gran prisa, corriendo; llegando al lugar donde había de dejar el pellejo, que se llamaba *mexayácatl*, muchas veces acontecía que salían sus enemigos contra ellos, y

> allí peleaban los unos con los otros y se mataban: el pellejo poníanlo colgado en una garita, que estaba hecha en la misma raya de la pelea, y de allí se volvían y los enemigos también se iban para su tierra.

Esta incursión en las montañas puede tener varios sentidos. Todos los pueblos mesoamericanos conocieron un culto a las montañas. Es posible que se trate en este caso de una sobrevivencia o de una ceremonia destinada a asociar conscientemente a Tlazotéotl con las divinidades de las montañas.

El combate ritual contra los vecinos y la sangre vertida en esta ocasión eran necesarios para preservarse de las guerras.

Finalmente la reencarnación de la diosa es reintegrada a su templo:

> Acabados todos estos juegos y ceremonias a aquel que era imagen de la diosa Toci llevábanle a la casa que se llamaba Atempan.
>
> El señor poníase en su trono en las casas reales; tenía por estrado un cuero de águila con sus plumas, y por espaldar de la silla un cuero de tigre; estaba ordenada toda la gente de guerra, delante los capitanes y valientes hombres, en medio los soldados viejos y al cabo los bisoños; iban todos delante del señor así ordenados, y pasaban como haciendo alarde por delante de él, haciéndole gran reverencia o acatamiento . . . Otro día hacían el mismo areito, y salían todos a él, porque el día antes muchos no habían salido. Por el alarde que se hacía este día, salían todos los principales y los piles, y aderezábanse muy ricamente, y el señor iba delante con ricos atavíos ataviado; era tanto el oro que resplandecía con el sol en gran manera, en todo el patio. Y a la tarde, acabando el areito, salían los sátrapas de la diosa Chicomecóatl, vestidos con los pellejos de los cautivos que habían muerto el día antes; a éstos llamaban *totototectin*. Éstos se subían encima de un cu pequeño que se llamaba la mesa de Huitzilopochtli [y] desde allí arrojaban o sembraban maíz de todas maneras, blanco y amarillo, y colorado y prieto, sobre la gente que estaba abajo, y también pepitas de calabaza, todos cogían aquel maíz y pepitas, y sobre ello se apuñaban las doncellas que servían a la diosa Chicomecóatl a las cuales llamaban *cihuatlamacazque*; . . . luego descendía un sátrapa de lo alto del cu de Huitzilopochtli, y traía en las manos un gran altabaque de madera lleno de greda blanca y molida, como harina, y de pluma blanca, como algodón; poníalo abajo, en lugar que se llama *coaxalpan*, que era un espacio que había entre las gradas del cu y el patio bajo, al cual espacio subían por cuatro

o cinco gradas, o seis. En poniendo su altabaque allí, estaban muchos soldados (aparejados) esperando (I), y arrancaba a huir, cual por cual llegaba primero a tomar lo que venía en el altabaque, y aquí parecían los que eran mejores corredores y más ligeros; arremetían con el altabaque y tomaban a puñados lo que en él estaba, greda y pluma; en tomando volvían corriendo hacia a donde habían partido, y aquel que tenía vestido el pellejo de la mujer muerta, que era imagen de la diosa Toci, estaba presente cuando tomaban aquella pluma y greda; en acabando de tomar arrancaba a correr tras ellos, como persiguiéndolos, y todos daban grita, y cuando hacía esta corrida el sobredicho, como iba entre la gente huyendo todos le escupían y le arrojaban lo que tenían en las manos, y el señor también daba una arremetida corriendo poco trecho. Así se entraba en su casa corriendo, y todos los demás hacían lo mismo, y así dejaban todos a aquel que era imagen de la diosa Toci, excepto algunos que le seguían con algunos sátrapas hasta llevarle al lugar donde había de desnudarse el pellejo, el cual lugar se llamaba Tocititlan. Allí le colgaban en una garita que allí estaba; tendíale muy bien para que estubiesen tendidos los brazos y la cabeza hacia la calle o camino. Hecho esto se acababa la fiesta y ceremonias de ochpaniztli.

Este templo tenía una situación particular. Enclavado fuera de los límites de la ciudad, no estaba integrado al gran complejo arquitectónico ritual. La modesta construcción de madera no podía compararse a la magnificencia de otros templos. Esto se explica, quizá por el deseo de evitar a los otros dioses todo contacto con la diosa de las inmundicias. Dentro de esta perspectiva, en el conjunto de fiestas que acabamos de presentar paso a paso, aparecería como un tipo de expulsión ritual de una diosa que se venera y que se teme. Las líneas en que se describe a su representante cubierto de escupitinas y huyendo de la lapidación se integran bien en el esquema del *bouc émissaire*. [39]

b) *El ritual de Xochiquétzal*

El nombre de esta diosa que regentea el vigésimo día del tonalpohualli significa flor preciosa. Aparece dentro del *Códice Borgia* lujosamente cubierta con los ropajes característicos de las diosas de la tierra: quexquémitl, falda, refajos de colores vivos y ornamento nasal en forma de media luna, además de su símbolo característico: la corona de flores.

[39] Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 185-187.

Xochiquétzal era festejada en tanto que diosa de las montañas en el décimo tercer mes llamado tepetlhuitl "la fiesta de los cerros" (del 6 al 26 de octubre) [40] época en "que daba a entender que ya venían los hielos, y que las flores se secaban y morían". [41]

La imagen esculpida de la diosa se encontraba en un pequeño templo al lado del de Huitzilopochtli, dios de la guerra, y eran los sacerdotes de este dios quienes aseguraban el servicio a la diosa. [42]

Las sacerdotisas de Huitzilopochtli iniciaban las ceremonias preparando una batea de masa que colocaban en el templo con el deseo de que apareciera la huella del pie de un niño y uno o dos cabellos de la madre como signo del nacimiento del dios Cintéotl. Este acontecimiento desencadenaba el sacrificio de los sacerdotes que se agujereaban lengua y orejas o se laceraban el pecho.

Veinte días más tarde, dos bellas doncellas de la familia real de Tezcacóatl, imágenes vivientes de la diosa, ricamente ataviadas y precedidas de un cortejo de sacerdotes que danzaban, eran conducidas al Cuauxicalli o piedra de sacrificios. Ahí se desarrollaba una importante ceremonia de fertilidad agraria. Cuatro sacerdotes llevaban cuatro jícaras llenas de las cuatro diferentes variedades de maíz. Las doncellas simulaban sembrar, arrojando el maíz negro hacia las montañas (Norte), el maíz blanco hacia las milpas de la planicie (Oeste), el amarillo hacia la laguna (Este) y el violeta hacia Amilpa (Sur), [43] dirigiéndose así hacia los puntos cardinales. Los asistentes se disputaban estos granos considerados como amuletos de buena suerte y de fertilidad, y eran más tarde mezclados con las semillas que se sembrarían ese año. Terminada la ceremonia las doncellas eran sacrificadas. Les abrían el pecho con un cuchillo y los corazones eran retira-

[40] Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. México, Impr. J. M. Andrade y F. Escalante, 1867-1880, v. II, p. 192.
[41] *Ibidem*, p. 194.
[42] *Ibidem*, pp. 195-196.
[43] *Ibidem*, p. 197.

dos y ofrecidos a la diosa, en tanto que los cuerpos se arrojaban por la gradería del templo.

Más tarde llevaban otra mujer, cubierta asimismo con los atributos de la diosa Xochiquétzal, que era decapitada y desollada como en la ceremonia a Tlazoltéotl. Un sacerdote revestido con la piel de la víctima reencarnaba asimismo a la diosa. Se arrodillaba cerca de las gradas del templo y colocándose en la cintura un telar simulaba tejer, representando así la actividad característica de la diosa. En torno a él los artesanos disfrazados de monos, gatos, perros, jaguares, levantando sobre su cabeza los utensilios de su oficio, ejecutaban una danza que tenía como finalidad asegurar la cosecha y dar las gracias a la diosa.

Ese mismo día, al amanecer, se efectuaban los baños rituales de purificación en todos los ríos y arroyuelos.[44] Este baño difiere del de la diosa Tlazoltéotl, que es el baño de vapor en temazcal.[45] Aquellos que no cumpliesen estos ritos incurrían en la venganza de la diosa que les enviaba enfermedades contagiosas como las bubas, la lepra o las enfermedades venéreas.[46]

En la segunda fiesta móvil del calendario ceremonial llamada Xochihuitl o el "adiós a las rosas", se festejaba también a la diosa Xochiquétzal.

La fiesta Atamalqualiztli o el Misterio de Xochiquétzal

Tenía lugar cada ocho años al finalizar el otoño en honor de la diosa Xochiquétzal.[47] Se adornaba con rosas el templo de Huitzilopochtli levantando una enramada de flores al lado de algunos árboles cubiertos de rosas perfumadas. Aparecían bailando, jóvenes vestidos de pájaros y mariposas con plumas preciosas multicolores, saltaban de rama en rama, e iban de flor en flor. Después salían los dioses cada uno vestido con sus atributos característicos y comenzaban a cazar con cerbatanas a los pájaros y mariposas que reposaban en los árboles. A su turno salía la diosa y recibía a los dioses con los honores que les estaban señalados ofreciéndoles rosas y sahumán-

[44] Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 20.
[45] Durán, *op. cit.*, p. 197.
[46] Sahagún, *op. cit.*, v. I, 216-217.
[47] Seler, *op. cit.*, v. I, p. 157.

dolos. Finalmente todos los asistentes se ponían a danzar alegremente. Era la más grande e importante danza que se conocía entre los mexica; podemos inferir que en esta fiesta de fertilidad se representa el acto sexual bajo el símbolo delicado de los colibríes y de las mariposas penetrando las flores.

Es importante la participación de todos los dioses y que se desarrolle en la época de la cosecha, como lo señaló Seler, ya que su meta esencial era asegurar la renovación de las plantas alimenticias.[48]

Confesión

Las diosas del amor conocieron un rito muy importante que les es particular: la confesión, que concierne no sólo las faltas sexuales sino también los delitos del derecho común: robos, violencias, homicidios, etcétera.

Frente a la diosa Xochiquétzal, se presenta el individuo cuyo pecado era venial para poder ser admitido posteriormente en el baño ritual. Llegaba al templo con tantas pajas como faltas había cometido y frente a la imagen de la diosa se perforaba la lengua, a través de ella pasaba una a una las pajas, lanzándolas hacia atrás. Los sacerdotes recogían todas las pajuelas ensangrentadas y las arrojaban al fuego purificador. En seguida el gran pecador se reunía al resto de la comunidad y participaba del baño que los preparaba para la comunión.

[48] Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 28-29. Comenta: "Cerca de lo arriba dicho sabemos que aun después, acá, en el cristianismo, porfían a llevarlo adelante, en cuanto toca a hacer penitencia y confesarse por los pecados graves y públicos, como son homicidio, adulterio, etcétera, pensando que, como en el tiempo pasado, por la confesión y penitencia que hacían se les perdonaban aquellos pecados en el foro judicial, también ahora, cuando alguno mata o adultera acógese a nuestras casas y monasterios y, callando lo que hicieron, dicen que quieren hacer penitencia; y cavan en la huerta y barren en casa, y hacen lo que les mandan y confiésanse de allí a algunos días, y entonces descaran su pecado y la causa por la que vinieron a hacer penitencia; acabada su confesión, demandan una cédula firmada del confesor, con propósito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcaldes, para que sepan que han hecho penitencia y confesándose y que ya no tiene nada contra ellos la Justicia. Este embuste casi ninguno de los religiosos ni clérigos entienden por donde va, por ignorar la costumbre antigua que tenían, según que arriba está escrito, mas antes piensa que la cédula la demandan para mostrar como está confesado, aquel año. Esto sabemos por mucha experiencia que de ello tenemos."

Esta confesión tenía a la vez un carácter privado y público. Privado porque sólo los penitentes sabían el pecado que expiaba; público porque todos conocían a partir del número de pajas, cuántos eran los pecados que habían cometido.

La confesión ante Tlazoltéotl parece tener un sentido más profundo, como resultado de la identificación de esta diosa con la diosa madre. Tenía lugar una vez en la vida, en la vejez. La fecha estaba determinada por el sacerdote que consultaba para ello el libro sagrado o *Tonalámatl*. El día escogido, el penitente llegaba al templo provisto de un petate nuevo que colocaba delante de la diosa, el sacerdote, imagen viva de la divinidad, se sentaba frente a él sobre el mismo petate. Después de haber invocado a Tezcatlipoca, el dios todopoderoso, el sacerdote invitaba al penitente a enumerar sus pecados dentro de un orden cronológico. La penitencia era fijada para cumplir en los días de las festividades a Tlazoltéotl, en el mes ochpaniztli.

Esta confesión privada era secreta: jugaba un rol legal ya que controlaba los delitos del poder judicial, evitando así las penas que las autoridades civiles quisieran imponer. [49]

Tenía un carácter personal que recuerda la confesión de la extrema unción o el *consolamentum cathare*. Abarcaba las relaciones que el hombre establecía, un poco antes de su muerte, con la divinidad; contrariamente a la confesión a Xochiquétzal que tenía un carácter de moral cotidiana, práctica y pública.

Comunión

Después de ser purificado por la confesión y el baño, el individuo estaba listo a recibir el alimento ritual que representaba el cuerpo del dios en el sacrificio. Esto explica ciertas prácticas de antropofagia ritual común entres los aztecas. En la fiesta de Xochiquétzal se comulgaba con una especie de

[49] Durán, *op. cit.*, p. 197. Torquemada, Fray Juan de, *Primera parte de los veinte y un libros rituales y monarchia indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la tierra*, Madrid, N. Rodríguez Franco, 1723, v. II, p. 83. A partir de este autor: "También hacían unos Idolitos chiquitos, de semillas de Bledos, o Ceniços, o de otras yerbas, y ellos mismos se los comían."

masa de granos de bledo, de maíz, y de miel negra de maguey. [50]

La confesión la hacían únicamente frente a estas dos divinidades femeninas, la comunión era común a varias de las deidades del panteón.

La existencia de una comunión y de una confesión en este grupo, no dejó de provocar numerosos comentarios entre los misioneros del siglo XVI. El paralelismo con los ritos católicos así como las diferencias, fueron detalladamente señaladas.

c) *Xochipilli y su ritual*

Este dios es originario de la región de Oaxaca y Tabasco. Era invocado tanto para la fertilidad como para la procreación, como dios celeste y solar. Por sus antecedentes mitológicos se identificaba con Piltzintecuhtli, esposo de Xochiquétzal.

Mejor conocido como dios de las flores y del amor, participa al lado de Xochiquétzal de los mismos dominios de actividad. Pero dentro de la mentalidad mexica se la asocia sobre todo al placer, a la sensualidad, a las relaciones sexuales ilícitas y al pecado.

Rige el décimo primer día del *Tonalámatl* y su signo es *ozomatli* (mono).

Bajo la forma de Macuixóchitl (Cinco Flor) se veneraba junto con Xochiquétzal en la fiesta llamada Xochihuitl. Se caracteriza por:

a) castigan con enfermedades venéreas a aquellos que no lo respetan;

b) los sacrificios de codornices decapitadas y la sangre del sacerdote por la lengua atravesada con pajas, así como el pecho lacerado. Esta ceremonia no incluye sacrificios humanos, pero durante ella se reúne a todos los cautivos que serán sacrificados en el año;

c) las ofrendas de productos alimenticios, como pequeños panecillos de hule, palomitas y panes en forma de mariposas, escudos redondos, flechas, espadas y otras figurillas.

Ésta era una fiesta de acción de gracias como las dedicadas a la Xochiquétzal, por los productos recibidos de la tierra.

[50] Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 32-35.

II. MARCO DE REFERENCIA DE LA MAGIA AMOROSA ENTRE LOS MEXICA

1. LA MAGIA Y EL MAGO

Como hemos señalado la magia aparece tempranamente en los mitos cosmogónicos. Está asociada a los dioses supremos e intermediarios. Médicos y magos se distinguen, unos de otros, pero sus actividades están muy próximas, ya que en todos los casos se conisdera la enfermedad como de origen divino o sobrenatural.

El médico o *tícitl*, se encuentra bajo la protección de Tlazoltéotl. Frente al paciente debe saber determinar la causa del mal, es decir, la divinidad responsable, aplicando al mismo tiempo una medicina de tipo empírico, una farmacopea precisa y un tratamiento apropiado. Es este doble aspecto del médico que lo acerca al sacerdote y al curandero.

El ser humano, para el que la enfermedad es consecuencia de sus pecados, es el terreno de combate entre la mala voluntad de los dioses [1] y el poder mágico y teúrgico del médico.

El médico invoca a un ser sobrenatural ligado a los dioses intermediarios Teopipiltzin enviados de los dioses supremos. La medicina se apoya en los ritos mágicos, [2] conjuros, encantaciones, interpretaciones astrológicas, ceremonias rituales, etcétera, que se combinan con los medicamentos.

Los magos

Forman en el México prehispánico un grupo importante de una complejidad sorprendente. Presenciamos en este grupo una división extrema de actividades y de títulos según la variedad de magia que ejercen; son verdaderos especialistas. Este hecho había ya despertado el interés de Marcel Mauss que nos dice tenían "una spécialisation complete des rites et des fonctions magiques", estudiando incluso ciertos casos. [3]

[1] Ruiz de Alarcón, Hernando, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo Balsalobre, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Anotado por Francisco del Paso y Troncoso. México, Ed. Fuente Cultural, 1953, p. 122.

[2] Hubert, Henri y Marcel Mauss "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *L'année sociologique*, Paris, 1902-1903, 7e année, p. 144.

[3] Mauss, Marcel, "Magie et magicien dans l'Ancien Mexique", *Oeuvres*. Paris, Éditions de Minuit, 1968, v. II, p. 389.

Ha sido López Austin [4] quien clasificó sistemáticamente las diversas categorías de magos a partir de los manuscritos de Sahagún. De esta manera encontró 40 variedades diferentes de magos que ha dividido en 6 grupos según la función o el tipo de formación recibida.

a) Los *tlatlatecolo*. Formado de 13 grupos diferentes, practican la magia negra en perjuicio de los hombres. Podemos identificarlos con los brujos.

b) Los hombres dotados de una personalidad sobrenatural, que pueden ser de dos tipos: el *nahualli* con poder de transformarse en otro ser; y el *teutlipan moquetzani* que es la encarnación de un dios. Se presentan aquí fenómenos muy cercanos al de la posesión y al del chamanismo.

c) El que controla los fenómenos atmosféricos, son los graniceros y los que evitan o provocan las tempestades. En Francia el diablo es llamado el tempestario.

d) El *tlaciuhque*, con 11 tipos diferentes, son los astrólogos, herederos directos en los secretos de adivinación recibidos de manos de los dioses por la primer pareja Uxumuco y Cipactónal. Interpretan los augurios y el *Tonalámatl* o libro sagrado. Algunos son asimismo sacerdotes o médicos.

e) El *titícitl* o médico, con 10 tipos (ver *supra*).

f) Aquellos que sólo practican ocasionalmente la magia.

Prototipo de mago

Las cualidades exigidas al médico o al mago, es decir a los protegidos de Tlazoltéotl son de dos clases:

A) Congénitas. La observación del día del nacimiento y de sus condiciones puede favorecer el surgimiento de una personalidad sobrenatural.

B) Adquiridas. Drogas como el peyote y los hongos alucinantes provocan trances místicos y modificaciones de la personalidad.

Estas cualidades adquiridas o hereditarias tienden a diferenciar a los magos del resto de la sociedad, a aislarlos casi como una casta. Su carácter de secta aparece en el uso de un idio-

[4] López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, v. VII, p. 87.

ma esotérico particular, el *nahuatlatolli* de "vocablos exquisitos y que jamás se oyen en lenguaje corriente".[5]

Una parte importante de la actividad de estos magos era la de resolver los problemas que las relaciones entre los sexos presentan inevitablemente. El amor no compartido, la impotencia, el adulterio, etcétera, revelan esta magia amorosa que trataremos de examinar en las siguientes páginas.

2. LA MAGIA AMOROSA

La magia amorosa entre los mexica se puede aprehender a través de textos muy dispersos: de los conjuros mágicos relacionados con las enfermedades sexuales, de los mitos que evocan el acto sexual, de las descripciones de los dioses del amor y de la vida de las prostitutas. Utilizaremos asimismo aquellos textos que describen más directamente las costumbres sexuales de los mexica.

Las descripciones de las deidades invocadas para el amor o las relaciones sexuales, los mitos que los conciernen y los ritos que los honran suministran un primer acercamiento a las concepciones sexuales del grupo. Los documentos descriptivos deben ser utilizados con prudencia pues las concepciones mismas de "erótico", de "sexual" y de "amoroso", son difícilmente aplicables a la sociedad azteca. Sabemos que en el mundo occidental tales conceptos son el resultado, en la Edad Media por ejemplo, de una fuerte presión moral del cristianismo con un obvio fondo precristiano. Localizar las categorías del pensamiento propiamente mexica en este terreno, supone de nuestra parte, una actitud crítica con el fin de evitar usar con respecto a un conjunto cultural complejo, conceptos que no le pertenecen. Esto nos orilla a seguir los textos en todos sus detalles, y a señalar contradicciones cuando aparecen.

Vemos frecuentemente que las funciones y los dominios de cada una de estas divinidades del amor se superponen. Esta impresión es debida más que a la confusión de los cronistas, a la falta de documentos suficientes sobre la historia de estos cultos que nos permitan determinar si estas divinidades se derivan una de la otra, o si son una hipóstasis de un dios del amor único. Esta falta de visión retrospectiva al plan histórico hace difícil la apreciación de los límites exactos de cada divinidad. Por lo tanto, nuestra posición es muy diferente a la de un historiador de la religión griega que puede seguir el personaje de Afrodita a través de la iconografía, los mitos y los ritos por más de diez siglos, constatar los fenómenos de multiplicación y de especialización en ciertos santuarios, etcétera.

[5] Ruiz de Alarcón, *op cit.*, p. 128.

Este problema se agudiza más por la indiferenca del registro de la sexualidad y fertilidad general. Esta indiferencia no es, desde luego, propia a este grupo, pues sabemos que los ritos que reproducen el acto sexual o la hierogamia, tienen como finalidad provocar por magia imitativa, una abundancia en la cosecha o en la fecundidad de los animales.

En la Edad Media, cada planeta tenía bajo su tutela cierto número de profesiones con supuesta analogía en las cualidades del astro. Mercurio inspiraba a los ladrones; Saturno a los sabios, los locos, y los mendigos; Marte, a los guerreros; Venus a los amantes; etcétera. Esta doctrina de los hijos de planetas general a cada divinidad los presenta asimismo como patrones de ciertas ocupaciones o de estados particulares. Así las cofradías, los grupos o los individuos reciben una protección de cada divinidad ofreciéndole culto bajo la forma del sacrificio. Esta doctrina puede ser aplicada a los mexica; describamos un ejemplo.

En el caso de Tlazoltéotl, diosa asociada a la voluptuosidad y que "domina" a las personas carnales, en el aspecto de "fecundidad" hace explícita su protección a las parteras y a las mujeres embarazadas.

En el caso de Xochiquétzal el énfasis está puesto en la actividad amorosa más que en la fecundidad. Se entiende entonces el porqué esta diosa protege las relaciones sexuales ilícitas, y a las prostitutas libres o rituales, es decir, aquellos amores en los cuales la finalidad no es la fecundidad. Las ocupaciones asociadas (hilanderas y tejedoras) evocan el movimiento sexual, el del artista, la creación no fecunda.

Las fiestas dedicadas a estas diosas, como se ha señalado, estaban determinadas por reglas calendáricas complicadas, asociadas directamente al ciclo agrícola de la manera siguiente: la primera favorecía la fertilidad de los cultivos; la segunda, par-

ticularmente alegre, daba gracias a las divinidades por la abundancia en las cosechas.

A. *Los pecados sexuales y sus penitencias*

Algunos cronistas nos han transmitido esporádicamente ciertas reglas que nos pueden dar idea de las concepciones morales que regían a la sociedad azteca. No se trata de un código tan preciso como el conservado en la Biblia; es posible, sin embargo, a partir de las penas impuestas en caso de delito sexual, derivar una serie de faltas.

Estas penas están marcadas por un respeto hacia el legalismo y el deseo de dejar a la sociedad misma la responsabilidad en la represión de los delitos sexuales. La venganza individual es un delito que, como los crímenes pasionales del derecho contemporáneo, es rigurosamete reprobado.

La forma física que toma la represión no parece tener relación directa con el delito. No se hace mención, por ejemplo a la castración. Quisiéramos poseer un texto que explicara la causa profunda de esta represión. Para el adulterio lo que se persigue es el deseo de cierta estabilidad social y el de asegurar la parternidad y con ello la exactitud en la transmisión patrilineal.

Vemos que tal explicación no se aplica a otros delitos sexuales. Estudiando el prototipo, desde el punto de vista de la sexualidad, del joven bueno y de la doncella podremos quizá encontrar verdaderas causas de estas leyes.

B. *Reglas del comportamiento pueril y honesto*

Sólo podemos describir el prototipo de la casta doncella y del buen mancebo a partir de dos textos que han conservado los consejos de la madre a su hija y del padre a su hijo. La personalidad social del joven y de la doncella se perciben a través de estos textos admirablemente cercanos a los descritos por Platón, o del "*Castoiement* del padre a su hijo" medieval y que se cree propio al mundo occidental. La pureza y la virginidad, la continencia y la decencia forman el marco estricto que la sociedad ofrece del prototipo de doncella. Veamos en que términos la madre se dirige a ella:

> Hija mía muy amada, muy querida palomita, ya has oído y notado las palabras que tu señor padre te ha dicho: has oído

> las palabras preciosas y que raramente se dicen, ni se oyen... Mira que las tomes y las guardes en tu corazón, y las escribas en tus entrañas: si dios te diere vida, *con aquellas mismas palabras has de doctrinar a tus hijos e hijas*, si dios te los diere. Lo segundo que te quiero decir es que mires que te amo mucho, que eres mi querida hija; *acuérdate que te traje en mi vientre nueve meses*, y desque naciste, te criaste en mis brazos: yo te ponía en la cuna y de allí en mi regazo, y con mi leche te crié. Esto te digo porque sepas que yo y tu padre somos los que te engendramos, madre y padre, y ahora te hablamos doctrinándote. Mira que tomes nuestras palabras y las guardes en tu pecho; mira que *tus vestidos sean honestos* y como conviene; mira que no te atavíes con cosas curiosas y muy labradas, porque esto significa fantasía, y poco seso y locura. Tampoco es menester que tus atavíos sean muy viles, o sucios o rotos, como son los de la gente baja, porque estos atavíos son señal de gente vil y de quien se hace burla: *tus vestidos sean honestos y limpios, de manera que ni parezcas fantástica ni vil*; y cuando *hablares*, no te apresurarás en el hablar, no con desasosiego, sino *poco a poco y sosegadamente*; cuando hablares, no alzarás la voz ni hablarás muy bajo sino *con mediano sonido, no adelgazarás mucho tu voz* cuando hablares ni cuando saludares, ni hablarás por las narices, sino que tu palabra sea honesta y de buen sonido, y la voz mediana; no seas curiosa en tus palabras.
>
> "Mira, hija, que en el *andar has de ser honesta*, no andes con apresuramiento ni con damasiado espacio porques es señal de pompa andar despacio, y el andar de prisa tiene resabio de desasosiego y poco asiento; andando llevarás un medio, que ni *andes muy de prisa ni muy despacio*, y cuando fuere necesario andar de prisa hacerlo haz así, [que] por eso tienes discreción; para cuando fuere menester saltar algún arroyo, saltarás honestamente, de la manera que ni parezcas pesada y torpe ni liviana. Cuando fueres por la calle o por el camino *no lleves inclinada mucho la cabeza*, o encorvado el cuerpo, ni tampoco vayas muy *levantada la cabeza y muy erguida, porque es señal de mala crianza, irás derecho y la cabeza poco inclinada*; no lleves la boca cubierta, o la cara con vergüenza, no vayas mirando a manera de cegajosa; no hagas con los pies meneos de fantasía por el camino, anda con sociego y con honestidad por la calle.
>
> Lo otro que debes notar, hija mía, es que cuando fueres por la calle no vayas mirando acá ni acullá, ni volviendo la cabeza a mirar a una parte ni a otra, *ni irás mirando al cielo*, ni tampoco irás mirando a la tierra; a los que topares, no los mires con ojos de persona enojada, ni hagas semblante de persona enojada; mira a todos con cara serena. [6]

[6] Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 129.

Estas "técnicas del cuerpo decente" ofrecen los elementos necesarios de estudio para el que quiera tener un acercamiento psico-social con la indumentaria y la actitud de una joven. Todas estas técnicas llevan la misma meta: hacer a la mujer lo menos vistosa posible, fundirla en la masa de la sociedad. La búsqueda empírica del justo medio en estas manifestaciones públicas del cuerpo y de su apariencia, no tienen nada que envidiar al prototipo de la casta doncella que nos ha transmitido la época clásica. La "media" se busca afanosamente y los "ni muy . . . muy . . ." la definen.

¿Cuáles son los fines de estos recatados comportamientos? y antes que nada ¿a qué patrones se oponen? . . . obviamente a la concepción de la mujer carnal; pero también a la de la dulce joven. Colocando este texto dentro del marco de la educación infantil podemos aprender mejor los matices. El niño hasta los seis años es completamente libre. Después inicia su participación según el sexo, en las actividades del padre o de la madre, en la medida de sus fuerzas. Los textos concuerdan en señalar el amor y la gentileza de los padres hacia sus hijos y la ausencia casi total de represión física.

Las líneas precedentes logran por medio de ciertas expresiones dibujar a la doncella que habla rápidamente, que se divierte hablando por la nariz, que coquetea y hace movimientos fantasiosos con los pies. Así, una de las finalidades de este texto es el de invitar a la joven a quebrantar las técnicas de comportamiento, espontáneas y adquiridas de la niña.

Por otra parte surge desde un fondo, voluntariamente enegrecido, la imagen de "la mujer carnal"; esta oposición tiene tanto de retórica que evoca la de un sermón:

> *Mira también, hija, que nunca te acontezca afeitar la cara o poner colores en ella, o en la boca, por parecer bien, porque esto es señal de mujeres mundanas y carnales; los afeites y colores son cosas que las malas mujeres y carnales lo usan, las desvergonzadas que ya han perdido la vergüenza y aun el seso, que andan como locas y borrachas; éstas se llaman rameras.* Y para que tu marido no te aborrezca atavíate, lávate y lava tus ropas, y esto sea con regla y con discreción, porque si cada día te lavas y lavas tus ropas, decirse ha de ti que eres relimpia y que eres demasiado regalada; llamarte han *tepepetzon, tinemáxoch.* [7]

[7] *Ibidem*, v. II, p. 130.

Veremos que la asociación de esta desvergüenza con la embriaguez, lejos de ser artificial, se encuentra dentro de una lógica que presenta a la hija el estado desastroso de "una joven perdida". El cuadro de las sucesivas e inevitables catástrofes a causa de la virginidad perdida, que provoca el escaso amor por parte del marido y la orilla a desear el adulterio con su muerte horrible, tiene algo propiamente dantesco.

> Sólo una cosa, hija mía, me resta por decirte para acabar mi plática: si dios te diere vida, y si vivieres algunos años sobre la tierra, mira, hija mía muy amada, palomita mía, que no des tu cuerpo alguno; mira que te guardes mucho que nadie llegue a ti, que nadie tome tu cuerpo. *Si perdieres tu virginidad* y después de esto te demandare por mujer alguno, y te casares con él, nunca se habrá bien contigo, ni te tendrá verdadero amor; siempre se acordará de que no te halló virgen, y esto será causa de grande aflicción y trabajo; nunca estarás en paz, siempre estará tu marido sospechoso de ti. ¡Oh hija mía muy amada, mi palomita! si vivieres sobre la tierra, mira que en ninguna manera te conozca más que un varón: y esto que ahora te quiero decir, guárdalo como mandamiento estrecho. Cuando dios fuere servido de que tomes marido, estando ya en su poder, mira que no te altivezcas, mira que no te ensorberbezcas, mira que no le menosprecies, mira que no des licencia a tu corazón para que se incline a otra parte; mira que no te atrevas a tu marido; mira que en ningún tiempo ni en ningún lugar *le hagas traición*, que se *llama adulterio*; mira que no des tu cuerpo a otro, porque esto, hija mía muy querida y muy amada, es una caída en su sima sin suelo que no tiene remedio ni jamás se puede sanar, según es estilo del mundo; si fuere sabido, y si fueres vista en este delito, matarte han, echarte han en una calle para ejemplo de toda la gente, donde serás por justicia machucada la cabeza y arrastrada; de éstas se dice un refrán: probarás la piedra y serás arrastrada y tomarán ejemplo de tu muerte. [8]

Desearíamos, poseer otros textos sobre el adulterio que aclararan éste, algún cronista que nos relatara un caso concreto, describiera a sus defensores y perseguidores, permitirían temperar o confirmar la ética rigurosa de este texto.

El prototipo del joven enfatiza particularmente el control de la sexualidad; no debe usarla sino con gran moderación. Parece que se temiera el surgimiento de una sexualidad que se desviara de las normas sociales bien definidas.

[8] *Ibidem*, v. II, p. 131.

El pervertido sexual se arriesga, al no satisfacer a su mujer, a caer en el engranaje del adulterio y de su terrible represión. La imagen antitética que ofrece es la de un perro voraz:

> *Nota pues ahora, amado hijo, si dios te diere vida en este mundo, la manera que has de vivir en él; mira que te apartes de los deleites carnales y en ninguna manera los desees; guárdate de todas las cosas sucias que ensucian a los hombres, no solamente en las ánimas, pero también en los cuerpos, causando enfermedades y muertes corporales.* Dejáronnos dicho los antiguos que en la niñez y en la juventud hace dios mercedes y da dones; en este mismo tiempo señala a los que han de ser señores, reyes, o gobernadores o capitanes; también en el tiempo de la niñez y adolescencia da dios su riqueza y sus delectaciones, [y] en el tiempo de la adolescencia y simplicidad se merece la buena muerte. Nota, hijo mio, lo que te digo, mira que el mundo ya tiene este estilo de *engendrar y multiplicar*, y para esta generación y multiplicación ordenó dios que una mujer usase de un varón, y un varón de una mujer; pero esto conviene se haga *con templanza y con discreción; no te arrojes a la mujer como se arroja el perro a lo que ha de comer*, no te hagas a manera de perro en comer y tragar lo que le dan, *dándote a las mujeres antes de tiempo*; aunque tengas apetito de mujer resístete a tu corazón hasta que ya seas *hombre perfecto y recio*; mira que el maguey si lo abren de pequeño para quitarle la miel, ni tiene sustancia ni da miel, sino piérdese; antes que abran el maguey para sacarle la miel lo dejan crecer y venir a su perfección, y entonces se saca la miel. De esta manera debes hacer tu, que antes que llegues a mujer crezcas y enbarnezcas, y seas perfecto hombre, y entonces estarás hábil para el casamiento y engendrarás hijos de buena estatura y recios, y ligeros y hermosos y de buenos rostros, y tú serás recio y hábil para el trabajo corporal, y serás ligero y recio y diligente; y si por ventura destempladamente y antes de tiempo te dieres al deleite carnal, en este caso, dijéronnos nuestros antepasados que el que se arroja así al deleite carnal queda desmedrado, nunca es perfecto hombre y anda descolorido y desainado; andarás como cuartanario, descolorido, enflaquecido, serás como un muchacho mocoso y desvanecido y enfermo, y de presto te harás viejo arrugado; y cuando te casares, serás así como el que coje miel del maguey, que no mana porque le agujerearon antes de tiempo, y el que chupa para sacar la miel de él, no saca nada, y aborrecerle ha y desecharle ha; así te hará tu mujer, que como estás ya seco y acabado, y no tienes que darle, le dices no puedo más; aborrecerte ha y desecharte ha, porque no satisfaces a su deseo, y buscará otro porque tú ya estás agotado; y aunque no tenía tal pensamiento por la falta que en ti halló, hacerte ha adulterio,

> y esto porque tú te destruiste, dándote a mujeres y antes de tiempo te acabaste.[9]

Cada frase de la vida sexual debe someterse al principio del "buen momento", al periodo propicio, a la madurez. Después que pasa el fuego ardiente de la juventud, el hombre busca el matrimonio, llegando a la vejez con el natural apaciguamiento sexual.

Aparece entonces una concepción paralela a la de la "justa medida", es la del justo tiempo. Se puede concebir a partir de estos textos cierta armonía "funcionalista" de la sociedad con respecto al punto de vista de su sexualidad. Es necesario recordar que los mexica son didactas, es decir, forman un ideal.

Las contradicciones se presentan sin embargo en cierto nivel, tal es el caso, curioso por cierto, de la sexualidad en los ancianos. El anciano no es censurado si tiene aún deseos eróticos aunque es visto socialmente como impotente y estéril. A la inversa, la anciana se considera insaciable desde el punto de vista sexual y ciertos textos no titubean en desarrollar el tema de esta "vieja loca de miel". [10]

> Siendo vivo el Señor de Tezcuco, llamado *Nezahualcoyotzin*, fueron presas dos viejas, que tenían los cabellos blancos como la nieve de viejas, y fueron presas porque adulteraron e hicieron traición a sus maridos, que eran tan viejos como ellas, y unos mancebillos sacristanejos tuvieron acceso a ellas. El señor *Nezahualcoyotzin*, cuando las llevaron a su presencia para que las sentenciase, pregúntolas diciendo: Abuelas nuestras, es verdad, que todavía tenéis deseo de deleite carnal? ¿Aún no estáis hartas siendo tan viejas como sois? ¿Qué sentíades cuando érades mozas? Decídmelo, pues que estáis en mi presencia, por este caso. Ellas respondieron: Señor nuestro y rey, oiga vuestra alteza; Vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la deleitación carnal, por haber frecuentádola en la juventud, porque se acaba la potencia y la simiente humana; pero nosotras las mujeres nunca nos hartamos, ni nos enfadamos de esta obra, porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche, recibe todo cuanto le echan y desea más y demanda más, y si esto no hacemos no tenemos vida. Esto te digo, hijo mío, para que vivas recatado y con discreción, y que vayas poco a poco, y no te des prisa en este negocio tan feo y tan perjudicial. [11]

[9] *Ibidem*, v. II, pp. 143-144.
[10] Lévi-Strauss, Claude, *Du miel aux cendres*. Paris, Plon, 1966, p. 452.
[11] Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 145.

Que la sexualidad mal reglamentada sea comparada a la embriaguez va a permitirnos comprender mejor sus fundamentos.

Sabemos que en la civilización griega las reglas sobre el uso del vino entre los hombres, las mujeres, los niños y los viejos, estaban basadas en el siguiente principio: era necesario evitar agregar fuego al fuego, activar el calor fisiológico por el elemento ígneo que se encuentra latente en la bebida. De esta manera, el vino es formalmente prohibido entre los niños y las mujeres en la educación platónica, aconsejado su uso para los viejos cuando éstos eran ya muy "fríos". El reglamento de la sociedad azteca relativo al uso del pulque, nos proporciona una imagen semejante. Entre los niños, las mujeres y los jóvenes, la bebida estaba rigurosamente prohibida; entre los adultos la embriaguez es siempre reprimida y es sin embargo aceptada entre los viejos. La imagen de la prostituta "ebria" que nos ofrece uno de los textos permite entender estas prohibiciones. La sexualidad incontrolable es como una embriaguez y el alcohol no puede, en consecuencia, ser utilizado sino entre los sujetos de sexualidad extinta.

Como entre los griegos, un solo fuego debe ser utilizado a la vez, a fin de impedir los "incendios" cuando la sociedad percibe una situación peligrosa en contra del orden que quiere mantener.

C. *Prostitución y relaciones sexuales rituales*

Hemos ya tenido una primera visión de la prostituta que con su apariencia sofisticada y el exceso de maquillaje se distingue de la mujer honesta. En una sociedad en la cual el adulterio comprobado es rigurosamente castigado se concibe la importancia de una institución como la prostitución. La descripción de la prostituta nos ha sido conservada por un texto en el que se percibe la indignación herida de su autor; es imposible distinguir una reprobación de la joven pública que sea propia a la sociedad mexica, son más bien ciertos lugares comunes de los prejuicios franciscanos contra la prostituta los que aparecen. El mismo problema se plantea con respecto a la "Celestina", uno de los personajes tradicionalmente odiados en la literatura medieval.

> La puta es mujer pública y tiene lo siguiente: que anda vendiendo su cuerpo, comienza desde moza y no lo deja siendo vieja, y anda como borracha y perdida, y es mujer galana y pulida, y con esto muy desvergonzada; y a cualquier hombre seda y le vende su cuerpo, por ser muy lujuriosa, sucia y sin vergüenza, habladora y muy viciosa en el acto carnal; púlese mucho y es tan curiosa en ataviarse que parece una rosa después de bien compuesta, y para aderezarse muy bien primero se mira en el espejo, báñase, lávase muy bien y refréscase para más agradar; suélese también untar con ungüento amarillo de la tierra que llaman *axin*, para tener buen rostro y luciente, y a las veces se pone colores o aceites en el rostro, por ser perdida y mundana. Tiene también de costumbre teñir los dientes con grana, y soltar los cabellos para más hermosura, y a las veces tener la mitad sueltos, y la otra mitad sobre la oreja o sobre el hombro, y trenzarse los cabellos y venir a poner las puntas sobre la mollera, como cornezuelos, y después andarse pavoneando, como mala mujer, desvergonzada disoluta e infame.
>
> Tiene también costumbre de sahumarse con algunos sahumerios olorosos, y andar mascando el *tzictli* para limpiar los dientes, lo cual tiene por gala, y al mismo tiempo de mascar suenan las dentelladas como castañetas. Es andadora, o andariega, callejera y placera, ándase paseando, buscando vicios, anda riéndose, nunca para y es de corazón desasosegado. Y por los deleites en que anda de continuo sigue el camino de las bestias, júntase con unos y con otros; tiene también de costumbre llamar, haciendo señas con la cara, hacer del ojo a los hombres, hablar guiñando el ojo, llamar con la mano, vuelve el ojo arqueando, andarse riendo para todos, escoger al que mejor le parece, y querer que la codicien, engaña a los mozos, o mancebos, y querer que le paguen bien, y andar alcahueteando las otras para otros y andar vendiendo otras mujeres.
>
> La alcahueta, cuando usa alcahuetería, es como un diablo y trae forma de él, y es como ojo y oreja del diablo, al fin es como mensajera suya. Esta tal mujer suele pervertir el corazón de otras y las atrae a su voluntad, a lo que ella quiere; muy retórica en cuanto habla, usando de unas palabras sabrosas para engañar, con las cuales como unas rosas anda convidando a las mujeres, y así trae con sus palabras dulces a los hombres abobados y embelesados. [12]

Administrar alucinógenos afrodisíacos era una práctica corriente entre las prostitutas y las "celestinas". El siguiente texto nos señala que no se trata nunca de un privilegio, por ejemplo el caso de la droga, tiene la *mazacóatl* que era emplea-

[12] *Ibidem*, v. III, pp. 47-48.

da frecuentemente y, en dosis moderadas, bien tolerada durante largos periodos, el uso en altas dosis era mortal.

El número límite de 20 o 25 actos sexuales por día no tiene gran interés. Es evidente que el narrador, citando esta cifra mortal, se vio obligado a exagerar los hechos. Asimismo, los autores de la antigüedad clásica repiten a su antojo los textos de Teofrasto, citado por Plinio, que habla de 70 veces, con la ayuda desde luego de ciertas yerbas.

Preferiríamos saber cuál es la verdadera cifra sin morir, para los usuarios de drogas afrodisíacas. Los textos enmudecen y no poseemos un paralelo mexica al cuento medieval francés de: 1-el enfermo, 2-el hombre honesto, 3-el amante, 4-el monje, etcétera.

> ...guárdate que no te den a comer o beber, alguna ponzoña; mayormente te debes guardar en esto de los que te quieren mal; y más de las mujeres, en especial de las que son malas mujeres; no comerás, ni beberás lo que te dieren, porque muchas veces dan hechizos en la comida o en la bebida, algunas de ellas, dan hechizos en la comida o en la bebida para provocar a la lujuria, y esta manera de hechizos no sólo empece al cuerpo y al ánima, pero también mata, porque lo desaina el que lo bebe, o lo come, frecuentando el acto carnal hasta que muere. Dícese que los que toman de su voluntad la carne del *mazacóatl*, que es una culebra con cuernos, tomándolo muy templado y poco, y si lo toman destempladamente podrán tener acceso a cuatro y a cinco y más mujeres, a cada una cuatro o cinco veces y los que esto hacen mueren porque se vacían de toda la substancia de su cuerpo y se secan, y se mueren desechos y chupados; y andando de esta manera al fin mueren en breve tiempo, con gran fealdad y desemejanza de su cuerpo y de sus miembro. [13]

No nos acercamos más a la concepción mexica al conocer las relaciones sexuales rituales y las características de la diosa de las prostitutas: Xochiquétzal.

> ...si alguna mujer nacía en este signo que se llama *ce xóchitl*, decían que sería buena labrandera, pero era menester para gozar de esta habilidad que fuese muy devota a su signo e hiciese penitencia todos los días que reinaba; y si esto no hacía, su signo era contrario y viviría en pobreza y en desecho de todos, y también sería viciosa de su cuerpo y venderíase públicamente; y decían que aquello haría por razón del signo que había nacido, porque era ocasionado a bien y a mal. [14]

[13] *Ibidem*, v. II, pp. 149-150.

El hecho de nacer bajo un signo no determina de manera contundente un destino, escoger entre dos caminos es posible, siempre y cuando el escoger sea voluntario se pueden controlar las disposiciones. Hemos señalado que los movimientos de la tejedora a su telar y del acto sexual son considerados como equivalentes. Son estos movimientos, que manejan a la perfección las personas nacidas bajo este signo, que se deben orientar hacia una actividad valorizada socialmente: bien hacia la mujer en el hogar, o hacia una sexualidad desmedida con efectos desordenados. Es a nivel de las relaciones sexuales rituales que estos dos valores complementarios van a encontrar la unidad.

Este tipo de relación no afecta al matrimonio y sostiene una importante institución: el grupo de jóvenes guerreros.

D. *La sexualidad sancionada*

Hemos estudiado únicamente la represión legal de la sociedad, pero esta represión se expresa también a nivel ideológico: el de las creencias populares. No sólo el exceso en la sexualidad, cuando aparece en el adulterio por ejemplo, es sancionado si es descubierto, un castigo de naturaleza mágica o médica va a afligir a los autores de los excesos sexuales. Tenemos aquí una concepción muy próxima a la de la burguesía occidental del siglo XIX, que erige un cuadro aterrador de las gentes libertinas trastornadas por la locura, capaces de todas las degeneraciones físicas y morales.

La naturaleza misma, por medio de crisis de esterilidad, de calamidades como las heladas, parece participar de tal reprobación moral. El cuadro de todas estas desgracias que aparecen en las páginas siguientes evoca los daños que se atribuyen al brujo o las páginas en que Plinio el Viejo describe los efectos destructores, sobre la naturaleza toda entera, de la sangre menstrual.

Se concibe que en estas condiciones la simple represión legal ha sido probablemente menos eficaz que este ambiente general de brujería. Cuando el mal cotidiano, la esterilidad

[14] *Ibidem*, v. I, p. 318.

en los rebaños o en los campos, etcétera, son atribuidas a una intervención humana específica, la represión toma pronto formas particularmente trágicas. En el México colonial, es el personaje de la hechicera-curandera-celestina que va a encargarse de este aspecto particular en el control del terreno sexual.

> Y así cualquiera enfermedad o achaques de los [que] nuestros médicos comúnmente juzgan por incurables, estos embusteros dicen que provienen por exceso de delitos en el consorte, o ya sea su mujer o marido, o ya sea su amigo o amigos, y a este género de enfermedades reducen y agregan las que nosotros solemos llamar desgracias y trabajos, como pobreza y malos sucesos, v.g. helarse en las sementeras, anublarse la semilla, hacer daño los animales en los maíces y trigos, perderse las bestias y desbarrancarse, no hallar salida a las mercancías y no medrar en los contratos y aun no cocerse bien sus comidas y brebajes, cosas que una u otra no habrá persona que escape de ellas. [15]

Los más directamente aludidos son los males del cuerpo, es decir los que sufren el castigo de la enfermedad sexual.

> Dos géneros de personas fingen estos embusteros sujetos a estas enfermedades que son niños o los ya adultos, así hombres como mujeres; los niños afirman que incurren las enfermedades sobredichas, porque a su nacimiento asistió o estuvo presente alguna persona de mal vivir y deshonesta, o torque (*sic*) la tal persona llegó a la presencia de la madre teniendo la criatura en su vientre y en sus brazos después de nacida.
>
> En los adultos dan por causa, si son los casados o amancebados, el exceso de adulterios o amancebamientos en el consorte, y a las enfermedades contraídas a su parecer por esta causa y a las de los niños del párrafo precedente, llaman *tlaçolmiquiztli*, pero si los adultos enfermos ni son casados ni andan en malos pasos, en tal caso dicen que enfermaron por una de dos causas:
>
> La primera, porque estando el enfermo en compañía de otros, llegó a su presencia o a mezclarse con ellos algún otro de mal vivir o que andaba en pasos malos y amancebamientos; la segunda causa dicen ser, porque estando el tal enfermo en compañía de otros, alguno de ellos deseó alcanzar alguna mujer y codició alguna cosa ajena. [16]

[15] Ruiz de Alarcón, *op cit.*, p. 111.
[16] *Ibidem*, p. 112.

El nombre mismo de la enfermedad evoca la noción de impureza:

> "en la lengua mexicana los llaman *tlaçolmiquiztli*, quiere decir, daño causado de amor y deseo". [17]

A este nivel la religión establece, a menudo, una relación entre la enfermedad y la transgresión de un tabú. Igual que Apolo envía la peste o que cada santo es reconocido por enviar una enfermedad y curarla a tal punto que toma su nombre (mal de San Vito o epilepsia, por ejemplo), los dioses del amor tienen bajo su dependencia las enfermedades sexuales.

E. *El mito del "Alacrán incontinente"*

La etiología de la enfermedad es doble: de origen divino y de origen mágico. Estas dos causas son enfocadas conjuntamente y no parecen contradictorias como en otras culturas. Las enfermedades enviadas por Tlazoltéotl son tratadas de la siguiente manera:

El curandero da a su paciente un baño preparatorio llamado *tetlazolaltiloni* "baño de la basura ajena", después del cual se inicia la ceremonia de curación con la ayuda de un conjuro que se puede dividir en cuatro partes:

1) Invocación y oración a los seres sobrenaturales.

El médico, frente al fuego, prepara una manta sobre un petate en el cual sienta al enfermo. Invoca al fuego, al agua, al copal y a las divinidades del amor.

Dignaos venir, cabellera de niebla, cabellera de humo,	perífrasis que designa al fuego
madre mía, la de la falda de jade, la mujer blanca.	perífrasis que designa al agua y el copal
Dignaos venir, vosotros los dioses de la basura,	las divinidades del amor
tú Cuato, tú Caxochtli, tú Tlahuitl, tú Xapelli.	los dedos del curandero considerados como seres sobrenaturales.

[17] *Ibidem*, p. 111.

2) Hace la invocación a los seres hostiles.

Ven a ponerte de pie para mirarme,
basura morena, basura blanca, basura verde.

3) En seguida hace la presentación de sus poderes de curandero en oposición a aquellos de los dioses.

Vine yo, el sacerdote,
yo el señor de las transformaciones.
Tláloc verde, Tláloc blanco,
no te levantes contra mí,
no te levantes contra mí.
Yo mismo, yo el sacerdote,
yo soy el señor de las transformaciones.

4) Busca finalmente al responsable del mal.

Madre mía, la de la falda de estrellas (Citlalicue o la Vía Láctea)
¿Lo hiciste tú? ¿Le diste tú la vida?
¿Por qué también tú contra él te levantas (el enfermo)
te vuelves contra él?
Tú lo creaste, tú le diste la vida,
ante ti quedó el hecho. [18]

El Alacrán incontinente

La curación no es eficaz si se desconoce el origen del mal. [19] Así, poseemos conjuros que aluden a los tiempos míticos, por ejemplo aquel que narra cómo la diosa Xochiquétzal sedujo al sacerdote Yappan y después de tener relaciones sexuales con él, para demostrar su poder lo convierte en alacrán.

Yo mismo, yo soy el sacerdote Siete Flor.
Dígnate venir, sacerdote Yappan, curva de espina.
¿Por qué te burlas de la gente?
¿Acaso no lo sabes, no lo sabe ya tu corazón,
que te fue a romper la abstinencia
mi hermana mayor Xochiquétzal?

[18] López Austin, Alfredo, "Conjuros médicos de los nahuas". *Revista de la Universidad de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, julio 1970, v. XXIV, núm. 11, pp. [2-3].
[19] Eliade, *Aspects du mythe*, p. 28.

Allá, sobre el tambor de piedra,
allá te divertiste con ella.
Nada puedes hacer;
nada puedes producir.
Allá lejos ve a burlarte de la gente;
allá lejos ve a mofarte de la gente.
Dígnate venir, mi madre,
divinidad de la tierra.
Ve a estorbar con tiento
al sacerdote Yappan, el de rostro ...
Que mansamente salga, que mansamente te haga lugar.
¿Acaso hasta mañana, acaso hasta pasado mañana irá?
Luego, ahora.
Si no sale, si no va.
yo ya sé lo que por ello haré. [20]

En el siguiente conjuro los fines terapéuticos son idénticos, pero se utilizaba en los casos más graves. El médico se identifica a la diosa Xochiquétzal. Representando mímicamente la escena de seducción mítica ya descrita, se esfuerza por dirigir al agente venenoso.

Mi varón, dueño de cara ...
¿No te avergüenzas
de burlarte de la gente, de mofarte de la gente?
¿Acaso no lo sabes, no lo sabe tu corazón,
que yo te fui a romper la abstinencia
allá sobre el tambor pétreo,
yo Xochiquétzal,
allá donde conmigo te acostaste?
Vine yo, tu hermana mayor,
yo, Xochiquétzal.
Yo te vengo a saludar, vengo a cumplimentarte.
Mansamente haz lugar a mi ser humano.
Yo te tapo con la camisa;
yo te cubro con la camisa;
yo te envuelvo con la camisa.
Duerme mansamente.
Yo te abrazo poniendo la cabeza en tu cuello;
yo te cargo en los brazos;
yo te abrazo.
Mi varón, ¿no te avergüenzas de codiciar a la gente?

[20] López Austin, *op cit.*, p. [15]

Así irás, así irás.
Aquí te vengo a ceñir, te vengo a atajar.
Aquí está concluyendo tu poder.
No pasarás. [21]

F. *Canto de las mujeres de Chalco*

La mentalidad indígena prehispánica establece una relación estrecha entre la guerra y la potencia sexual. Esto se presenta con clara evidencia en el *Canto de las mujeres de Chalco* que según Garibay, [22] es un poema compuesto por los hombres de Chalco para burlarse de Axayácatl, quien había fracasado en su intento de conquistarlos, mostrando que no pudo ni seducir a las mujeres.

Todo el poema es una sátira de las mujeres contra Axayácatl basada en motivos sexuales, y, más directamente, en contra de su vitalidad erótica y más aún de su potencia.

Las alusiones concernientes al acto sexual permiten conocer mejor ciertos comportamientos y concepciones de los aztecas en este terreno.

Una mujer: Pónganse ya listas, hermanitas mías:
vamos, vamos a buscar flores,
vamos, vamos a cortar flores.
Aquí perdura, aquí perdura
la flor de la hoguera, la flor del escudo,
la que da horror a la gente, la que adiestra,
la flor de la guerra.

De igual manera que señalamos, estudiando a las diosas Tlazoltéotl y Xochiquétzal, que el parto es equivalente a un combate, es aquí el acto sexual que se considera como tal, un combate del hombre y de la mujer. Pero no debemos detenernos en este punto de vista tan general, pues la lucha en este caso, va dirigida contra un adversario político preciso.

Se presenta a continuación un fenómeno de origen lingüístico. En muchas culturas la literatura erótica no posee un lenguaje propio, usando términos de otros campos de

[21] *Ibidem.*
[22] Garibay Kintana, Ángel María, *Poesía náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, v. III, pp. 55-60. A partir de la forma de los textos recolectados este autor pudo clasificarlos en: poemas declamados, poemas actuados, "misterios" y "farsas".

actividad como el pastoreo, el trabajo, la caza, la guerra, etcétera. Éste parece ser nuestro caso, la guerra, actividad constante entre los mexica, posee tan vasto vocabulario que presta su terminología a otros dominios.

Esta hipótesis amerita una verificación. Será quizá modificada por aquella que cree ver en tal transposición un fenómeno esencialmente poético, observable en casi todas las actividades. Se percibirá, por ejemplo, que la literatura guerrera toma del amor su vocabulario.

Otra mujer: Bellas son las flores:
con las de mi guirnalda adórnate,
flores mías son, soy mujer de Chalco.
Anhelo las flores, anhelo los cantos,
allí donde hilamos, allí donde residimos,
y ahora elevo un canto al rey Axayacatito:
lo tejo con flores, con flores lo rodeo.
Como bella pintura es bello su canto,
es como flor fragante, olorosa que embriaga en la tierra.
¿Qué hay pues? En eso mismo estimo tu palabra,
oh criaturita mía, Axayacatito:
lo tejo con flores, con flores lo rodeo.

La mujer presenta en unos cuantos versos a los actores de la siguiente escena. El rey es caracterizado por un diminutivo irrisorio semejante al que se emplea frente a un niño; la continuación del poema insistirá en este aspecto. El segundo personaje es la mujer-madre agresivamente sexual.

Otra mujer: Yo sólo levanto mi gusano y lo hago estar recto:
con él daré placer a mi criaturita Axayacatito.
Ay, mi chiquito y bonito rey Axayacatito,
si de veras eres varón, aquí tienes donde ocuparte.
¿Ya no tienes tu potencia?
Toma mi pobre ceniza, anda y luego trabájame.
Ven a tomarla, ven a tomarla mi alegría:
Oh mi hijito, dame tú, hijito mío.
Entre alegres gozos estaremos riendo.
entraremos en alegría, y yo aprenderé.

Esta otra mujer vuelve a tomar y desarrolla con más crudeza los temas que no estaban sino bosquejados en el pasaje precedente. Aquí los diminutivos se multiplican; "criaturita"

es un término de ternura en relación a los niños, pero de desprecio para un adulto, "chiquito" e "hijito" van en el mismo sentido. El conjunto tiene por finalidad equiparar la sexualidad del rey a la de un niño. Se burla de su pequeño gusano que se levanta, de su temor hacia las mujeres y de su impotencia.

Bajo la impresión de esta sexualidad miserable la mujer se asemeja a un montón de ceniza que es necesario alumbrar. Existe aquí un simbolismo muy frecuente en toda la literatura etnográfica (relación fuego-sexualidad).

La primera: Tampoco, tampoco... no te lances por favor,
oh mi chiquito, rey Axayacatito...
Ya mueves, ya das la vuelta a tus manitas,
ya bien, ya bien quieres agarrar mis tetas:
¡ya casi corazoncito mío!
Tal vez vas a dejar perdida
mi belleza, mi integridad:
con flores de ave preciosa
mi vientre yo te entrego... allí está,
a tu perforador lo ofrendo a ti en don.

Siempre se dirigen al rey como a un niño. Frente a este niño que juega con sus manos, la mujer hace creer que, en un brusco arranque de amor pasional se abandonará, arriesgando su reputación social, y su belleza será desvanecida por el embarazo. Todo el texto es de un humor feroz y, cuando habla, la vieja recuerda ciertos textos del teatro satírico.

Una vieja: Ya estás tendido en tu dorada estera,
bajo un dosel de plumas de quetzal y de bellos matices.
Y yo en su casa estoy triste,
yo que soy tu madre... ya no puedo quizá hilar,
ya no puedo tejer... soy una niña,
soy una mujer noble y dicen que casada.
Estoy airada contra la gente,
con todo mi corazón la aborrezco en la tierra.
Alguna vez estoy cavilando y quiero ser mala
y poner la ruina... yo me digo niña,
pero he de morir.

El personaje de la vieja establece un paralelismo entre la sexualidad de la vejez y la de la infancia. Así desde el punto

de vista de la sexualidad ella va a compararse al rey; es su madre, pero es al mismo tiempo una niña... cercana a la muerte. No es solamente el deseo de acumular contradicciones cómicas lo que se transmite aquí, es también la tristeza y el rencor que provoca en la vieja una situación sexual difícil. Ella es noble y debe sostener su prestigio. La represión sexual ha pesado siempre sobre ella y pesa aún. Esta descripción de un estado social, va más allá de una simple broma.

La palabra va a tomarla en seguida una joven, que señala desde el principio su oposición al personaje precedente, "su madre". "Su esposo" (Axayácatl) está con ella, no puede ni "hilar", ni "tejer", dos símbolos eróticos.

Otra mujer: Aunque mi madre quiere morir de tristeza,
yo tengo aquí mi marido: ya no puedo bailar el huso,
ya no puedo acomodar el palo del telar:
¡te diviertes conmigo, niñito mío!
¿Qué remedio?.. ¡lo haré!
¿Acaso así el escudo de plumas se embraza
en medio de llanura? Yo me entregaré:
¡te diviertes conmigo, niñito mío!
Chiquito, hijito mío, tú, rey
Axayacatito: vamos a estar juntos,
acomódate conmigo, muestra tu virilidad.
¿Acaso no sé, acaso no conozco
a tus enemigos, hijito mío?
Pero ahora déjate a mí.

Aunque todas sus defensas están suprimidas (el escudo de plumas lejano), ella no logra tranquilizar al pequeño rey siempre asustado ante la idea de la llegada inesperada de sus enemigos.

Otra mujer: ¡Eres una mujercilla, tal vez nada logres!
Como concubina, sus flores, sus cantos
son sólo de mi hijito.
Ya no hay jugo, rey y señor mío,
Axayacatito: ni siquiera comenzaste.
Ya estás enojado, chiquito,
ya me voy a mi casa, mi hijito.
Tal vez aquí tú me embrujaste,
bellas palabras hiciste tuyas:
Su semilla es sabrosa, tú eres sabrosa,

tal vez también hay conocimiento en nuestra casa.
¿Acaso me compraste, me adquiriste para ti,
hijito mío? ¿Acaso cambias por otra mi deleitación,
mi embriaguez? Tal vez ya desdeñas
y también te enojas, chiquito,
¡ya me voy a mi casa, mi hijito!

Esta mujer finge disputar el reyecito a la que la precede. Este "canto" era actuado y se ve cual es la escena indicada aquí: varias mujeres se arrebatan al pequeño rey.

La que habla trata a su rival de "mujercilla" y de "concubina". Pero tampoco ella logrará sus favores, a pesar de todo su afán por seducir al rey. Axayácatl es ahora acusado de estéril, está seco, en tanto que la mujer le recuerda que los hombres chalcas tienen un esperma satisfactorio.

La sátira continúa, "estoy embrujada por tus palabras" exclama la mujer graciosamente. Este ataque es tanto más sensible ya que en el transcurso del combate los príncipes aztecas alentaban a sus guerreros por medio de gritos y que éstos constituían un elemento importante en la estrategia y la magia militar.

Axayácatl: Amiga mía, sacerdotisa:
ve cómo dura el canto asentado
en Cohuatépec y en Cuauhtempan,
sobre nosotros se tiende y pasa.

Cuando el rey toma la palabra se le imputan propósitos ingenuos que lo van a ridiculizar. Toma por sacerdotisa a la mujer libre que viene a burlarse. Constata en seguida que el "poema" (paronimia para "la guerra") a partir de los pueblos fronterizos de Cohuatépec y Cuauhtempan se extiende sobre él. El uso de la palabra "canto" para designar a la guerra no es fortuito, pretende hacer equívoca la parte anterior del poema aludiendo que también ella ha pasado.

Mujer primera: Tal vez mi mujeril ser comete locuras,
se apena mi corazón.
¡Qué remedio! ¿Qué haré yo, a quién tendré por varón?
Aunque sea yo de faldellín, aunque sea yo de camisa...
¡Nuestros hombres, nuestras criaturas!
Ven a sacar mi masa, tú rey Axayacatito,
déjate que yo te manipule...

¡Aún soy yo y tú eres mi hijito, aún soy yo y tú eres
mi hijito!
Dale placer y levanta al gusano nuestro,
¡una vuelta y otra vuelta!
¿No se dice que eres tú, hijito,
un Águila y un Tigre?
¿Acaso con tus enemigos haces travesuras?
¡Después, mi hijito, date placer!
Ya no tengo falda, ya no tengo camisa,
soy mujercita y estoy aquí:
viene a dar sus bellos cantos,
viene a ofrecer las flores del escudo...
¿Qué pues?.. somos dos personas:
¡yo soy mujer de Chalco, soy Ayocuan!
Tengo gran deseo de mujeres como yo,
que son de Acolhuacan:
tengo gran deseo de mujeres como yo,
que son de Tepanecapan.
¿Qué pues?.. somos dos personas:
¡yo soy mujer de Chalco, soy Ayocuan!
Ya están avergonzados,
yo soy una concubina, hijito mío,
¿No me lo harán a mí
eso mismo que tú le hiciste a Cuauhtlatohuilla?
Poco a poquito, vayan desatando la falda,
vayan abriendo las piernas, tlatelolcas,
los que no van a la guerra, ¡Huhu!
¡Pongan sus ojos en Chalco!

La situación social de esta mujer explica su concepción a la vez fatalista y agresiva; un porvenir incierto ya que será repudiada por su marido y rechazada por sus hijos. Va sin embargo a ofrecerse al rey y en la escena de seducción se desnuda agresivamente haciendo abiertas invitaciones sexuales. ¿Por qué el joven rey es impotente frente a la activa sexualidad de las mujeres de sus enemigos?

El verso trece propone una explicación aludiendo a las relaciones homosexuales con sus enemigos. Puede ser ésta la explicación del verso precedente (ser a la vez águila o tigre), es decir, pertenecer a dos grupos guerreros designaría asimismo la homosexualidad.

Mujer segunda: Deja que me aderece con plumas, mamacita,
deja que me pinte la cara...

¿Cómo me verá mi compañero de placer..?
Vamos a salirle al frente, tal vez se ponga furioso
el Xayacamachan de Huexotzinco.

Esta mujer se reviste con los elementos de las prostitutas libres que, como hemos visto, son las únicas que se maquillan. Por su amante, el reyecito está lista a enfrentarse a la cólera de su príncipe o gobernante.

Mujer primera: Yo mujer, en Tetzmelucan
me unté las manos de aceite de pino,
me las unté de jugo de maguey.
Y ya llego con mi falda color de tuna,
con mi camisa color de tuna...

¡Tengo que ver que se acaban!
Tengo gran deseo de los
de Xaltepetlapan: son huexotzincas,
y de los cautivos de Cuetlaxtla,
son los cuetlaxtecas traviesos...
¡Tengo que ver que se acaban!

La mujer se prepara para los hombres de su grupo, que son, en el amor, buenos "combatientes". Opone de esta manera la sexualidad de Axayácatl a la de sus vencedores.

Mujer segunda: ¿Cómo está? ¿Recobra el juicio?
Me manda llamar mi hijo el rey Axayácatl...
Con eso quiere pasar su rato de concubinaje...
Conmigo tendrás ya dos, hijito mío,
quizá lo quiere tu corazón...
¡cansémonos poco a poco!
Tal vez no muy de corazón, hijito mío,
le entras a tu concubina
por ser en mi casa.
Tal vez así lo quiere tu corazón...
¡cansémonos poco a poco!
¿Qué pues, así me lo haces, mi amante?
Vamos haciéndolo así.
Eres de veras un hombre...
¿qué es lo que revuelves?
¡Ah, corazoncito, ya estás ciñendo de flores
tu palabra..!

Yo te digo mi urdimiento,
te hago recordar, hijito, mi agarradero...
¿qué es lo que revuelves, corazoncito mío?

La vieja: Yo soy una vieja mujer de placer,
yo soy la madre de ustedes;
soy una vieja abandonada, soy una vieja sin jugo.
Eso es lo que hago, y soy mujer de Chalco.
Yo te vine a dar placer, florida vulva mía,
paladarcito inferior mío.
Tengo gran deseo del rey Axayacatito...
Mira por favor mis cantaritos floridos,
mira por favor mis cantaritos floridos:
¡son mis pechos!

Todas las mujeres: Tal vez va a caer en vano tu corazón,
Axayácatl:
Aquí están tus manitas: con esas manos tómame a mí.
Démonos gusto.
En tu cama de flores, en tu lugar de reposo,
hijito mío, poco a poco recuéstate, quédate tranquilo,
oh mi chiquito, oh mi rey Axayácatl.

En esta última parte no aparecen nuevos temas. ¿Va el reyezuelo a despertarse y tomar fuerza? ¿Va la vieja a provocar sus deseos con floridas palabras? Al fin todas las mujeres se reúnen en un coro, consideran a Axayácatl un niño que hay que arrullar y dejar descansar en su cama, sin temor a su deseo sexual.

De lo que cada personaje en este largo poema satírico nos enseña sobre ciertos comportamientos sexuales y las costumbres, etcétera, ¿qué es lo que hemos podido retener?

En primer lugar, aunque el poema sea dirigido expresamente contra el individuo y contenga numerosos ataques personales, no es al rey mismo a quien se ataca. Se trata de un poema político. La virilidad del rey guerrero es la garantía mágica del valor de todo su ejército y de la fertilidad de todo su pueblo.

Frazer,[23] había ya señalado que se logra con la presencia de un gran número de concubinas y de muchos hijos, probar la virilidad de la persona real.

[23] Frazer, James Georges, *Le cycle du rameau d'or*, trad. Pierre Sayn. Paris, Paul Geuthner, 1925-1935.

En segundo lugar, podemos preguntarnos si esta insistencia sobre la debilidad del sexo masculino, su impotencia, su incapacidad de satisfacer a la mujer, no expresa, en esta sociedad, un temor generalmente sentido por parte de los hombres frente a la agresividad expresada por las mujeres. Una sociedad en donde tales temas se exponen libremente, aunque sus fines sean políticos, tiene ciertas bases en cuestiones sexuales. Si el joven rey es atacado de esta manera, los términos que aquí se emplean no son inventados para esta ocasión. Aparecieron en las conversaciones de mujeres, o en poemas dramáticos en los que participaban mujeres. Alcanzado en un nivel más profundo el joven rey y su virilidad, las mujeres de Chalco logran poseer a sus propios hombres, y quizá con ello a todos los hombres.

III. LAS PRACTICAS DE MAGIA AMOROSA ENTRE LOS MEXICA: SUPERVIVENCIAS EN EL MÉXICO COLONIAL

BREVE HISTORIA DE LA SUPERSTICIÓN EN MÉXICO

Las fuentes

Descripciones relativas a las prácticas de magia amorosa utilizadas por los indios en la época prehispánica aparecen en los cronistas del siglo XVI y XVII; esta frecuencia refleja un claro interés por el registro de temas sexuales que se ha mantenido a través del tiempo.

Por otra parte, los manuscritos conservados en el Archivo General de la Nación permiten seguir el estudio durante el periodo del dominio español.

Ciertas prácticas han resistido la represión religiosa y social pudiendo localizarse sus vestigios en el México Moderno.

Cincuenta años después de la conquista las autoridades eclesiásticas, conscientes de la persistencia de prácticas supersticiosas que el catolicismo no estaba para extirpar, hacen uso de los *Confesionarios* para conocerlas mejor, reprimirlas y suprimirlas. Estas obras en lenguas indígenas se encontraban por toda la Nueva España en el siglo XVI. Las más

importantes, y que se localizan más frecuentemente, son las de fray Alonso de Molina: *Confesionario breve en lengua mexicana y castellana*, y *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana.*[1] Servían de guías en las parroquias y comunidades nahuas y en aquellas en donde el confesor no podía utilizar la lengua local por desconocerla, recurriendo a la lengua franca: el náhuatl. Así, por medio de preguntas directas sobre las prácticas más conocidas, casi todas de origen prehispánico, se obtenía la confesión de los indios que deberían cumplir con las penitencias apropiadas.

En 1613 Torquemada escribe "que los indios han perdido el sentido profundo de sus prácticas adivinatorias que no subsisten sino bajo formas de costumbre".[2] No obstante, diez años más tarde (1623-1629) una investigación va a demostrar la falsedad de esta afirmación. En el *Tratado de las idolatrías, supersticiones, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, redactado por Hernando Ruiz de Alarcón por orden del arzobispo de México, encontramos un verdadero estudio hecho en las comunidades indígenas de la región comprendida en los actuales Estados de Guerrero, Morelos y Puebla, que proporciona material muy diverso y de gran valor, usando muchas veces medios forzados para recolectar los datos.

Un poco más tarde y sobre el mismo plan, Jacinto de la Serna, escribe su *Tratado de las idolatrías, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México.*[3] La coherencia en las diversas descripciones contenidas en estos tratados, milita en favor de la existencia de una tradición para esta fecha, aún viva y bien conservada.

Hemos extraído de fuentes manuscritas e impresas las concernientes a prácticas de magia amorosa. La clasificación de este material plantea ciertos problemas; un tipo esencialmente empírico se fundamenta en las bases materiales del rito. Es posible otro tipo de clasificación más estructural, que

[1] Molina, Fray Alonso de, *Confessionario breve en lengua mexicana y castellana.* México, impr. Antonio de Espinosa, 1565, 19 fojas.
———, *Confessionario mayor en la lenguna mexicana y castellana.* México, impr. Antonio de Espinosa, 1569. 124 f.

[2] Torquemada, *op. cit.*, v. II, p. 84.

[3] Serna, Jacinto de la, Pedro Ponce y Pedro Feria, *Tratado de las idolatrías, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México.* México, Ed. Fuente Cultural, 1953, 463 p.

agruparía ritos análogos o paralelos sin preocuparse de sus bases, pero no es el análisis preliminar que la simplicidad de los hechos aquí expuestos requieren. La clasificación más cómoda es aquella que los tratados de magia han adoptado desde la antigüedad: hidromancia, cataptromancia, quiromancia, etcétera.

Las bases concretas de la magia

Son esencialmente: 1. *La palabra* (conjuros), encontramos que los conjuros de magia amorosa usan un lenguaje esotérico, el *nahuatlatolli*, y son juzgados por un confesor como: "palabras del diablo para embrujar e inducir a las mujeres a la lujuria".[4] 2. *La adivinación*, esta práctica, próxima a las fórmulas mágicas o conjuros, forma parte del patrimonio de un especialista; la adivinación con una finalidad sexual es muy frecuente. 3. *Las drogas y las plantas*, consideramos las plantas alucinógenas que son utilizadas, en grandes cantidades, para obtener trances adivinatorios; y en pequeñas dosis, como afrodisíacos. 4. *El colibrí o pájaro del amor*, el colibrí, animal asociado al dios Huitzilopochtli, oculta poderes mágicos. De uso muy extendido en el México colonial, es aún popular en nuestros días.

Estos dos últimos tipos de prácticas han pasado más rápidamente al dominio popular, desplazando paulatinamente al especialista y modificando o simplificando el complejo ritual original.

1. LA PALABRA MÁGICA

A. *El mito del rapto de Xochiquétzal y los conjuros de amor*

El siguiente conjuro ha sido conservado por Ruiz de Alarcón y utilizado por el mago con la finalidad de atraer el amor de la persona en él aludida; evoca y revive hechos y lugares míticos.

En el Cerro del Espejo, dominio de Tezcatlipoca, el mago toma como ayudante o cómplice a Xochiquétzal.[5] Con el

[4] Molina, *Confessionario Mayor* ... f. 106.
[5] De la Serna, *op. cit.*, p. 269: señala asimismo a la diosa Tlazoltéotl.

fin de poseer a la mujer deseada la compara a la diosa identificándose a su vez con Tezcatlipoca,[6] el dios sol de los tiempos primordiales. Va a repetir el rapto mítico. El poema termina con una nota psicoanalíticamente interesante: en tanto que ser terrestre, su debilidad y su impotencia son concebidas como un comportamiento homosexual.

En el lugar del cerro del espejo, en el lugar del encuentro,
yo llamo mujer, yo canto por mujer.
Aquí me aflijo; vengo a afligirme.
Ya llevo a mi hemana mayor, Xochiquétzal,
con una serpiente se viene cubriendo,
con una serpiente se viene ciñiendo,
viene atándose los cabellos.
Ya ayer, ya pasado mañana,
con ella lloro, con ella me aflijo.
Tal vez sea verdadera diosa,
tal vez sea verdadera potentada.
¿Acaso hasta mañana? ¿Acaso hasta pasado mañana?
En seguida, ahora.
Ya mismo, yo soy el joven, yo soy el enemigo,
también irradié, también hice amanecer.
¿Acaso vine a cualquier parte?
¿Acaso en cualquier parte salí?
Allí fui, allí salí ...
Tal vez sea verdadera diosa,
tal vez sea verdadera potentada.
¿Acaso hasta mañana, acaso hasta pasado mañana la veré?
En seguida, ahora.
Yo mismo, yo soy el joven, yo soy el enemigo.
En verdad no soy el enemigo: sólo soy la femineidad.[7]

A fin del siglo XVIII, en una denuncia contra un indio, hecha ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, aparece la prueba de la persistencia de prácticas mágicas indígenas con finalidades sexuales.

Juan, indio, detenido en las cárceles reales de la ciudad de México, dio al denunciante (mestizo), con mucha insistencia, una oración en lengua mexicana para seducir a las

[6] López Austin, *op. cit.*, /16/, en la nota 11 el autor comenta: "joven y enemigo —*Telpochtli y Yáotl*— son nombres de Tezcatlipoca".
[7] Transcribimos la traducción que del conjuro de Ruiz de Alarcón hace: López Austin, *op. cit.*, p. [2].

mujeres e inducirlas a la lujuria. El mestizo intentó aprenderla, pero renunció ante la dificultad de la lengua. Según su declaración "la oración se reducía a varias imprecaciones e invocación de los demonios".[8] Se puede pensar que bajo estos "demonios" se esconden, en realidad los nombres de los dioses prehispánicos. El mismo documento señala que otro indio de nombre Ramón "El Chino",[9] compañero de prisión, había usado la misma oración con resultados positivos.

B. *Conjuro para provocar el sueño*

El sueño provocado por una voluntad externa es considerado como mágico. Las fuentes que poseemos no precisan si se administraba conjuntamente algún producto por la vía oral. Según las descripciones de que se dispone, el individuo estaba "tendido como muerto" y tan insensible que se podía transportar de un lado a otro. Perdía toda consciencia y aun la posibilidad de defenderse.

El sueño de tipo comatoso servía frecuentemente para favorecer el adulterio, es por esto que el encantamiento que citamos en seguida menciona a la diosa protectora de las relaciones ilícitas. Se usaba asimismo para maleficios y robos.

El sacerdote se identifica con el sueño (Las Tinieblas) mágico, que asociamos aquí también con Tezcatlipoca, que es llamado Maestro de las Tinieblas. Sabemos, gracias a esta oración mágica, que antes del rapto de Xochiquétzal, él había provocado el sueño en los sacerdotes que la guardaban, en el príncipe Piltzintecuhtli su esposo, en los dioses creadores que la vigilaban y en la diosa misma.

[8] Archivo General de la Nación, *Ramo de Inquisición*, tomo 1314, expediente 3, foja 2. La totalidad de documentos citados pertenecen al Ramo de Inquisición. En las próximas citas anotaremos únicamente la fecha, tomo, expediente y foja.

[9] *Chino*: hijo de español y morisco.
Morisco: hijo de mulata y español.
Sobre la nomenclatura de los grupos mestizos en la Nueva España ver:
León, Nicolás, *Las castas del México colonial o Nueva España; noticias etno-antropológicas*. México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1924, 76 p.
Rosenblat, Angel, *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires, Editorail Nova, 1954, 2 v.

El pretexto de este rapto es el de evitar la codicia de los hombres que la desean. La transporta a su reino y se burla, una vez más, de sus adversarios, que, según sus propias palabras, transforma en "otros seres". Esto nos conduce a pensar que los mexica reconocían el inconsciente que se revela en el transcurso del sueño como al aspecto oculto de la personalidad.

Yo mismo, cuyo nombre es tinieblas,
para que yo, para que de nueve partes
para entonces ven ya sueño encantador,
para cuando fui a traer a mi hermana nueve veces.
Yo sacerdote (o demonio fábula de la antigüedad)
cuya hermana es la diosa Xochiquétzal
aunque mucho la guardan los sacerdotes y el resto del pueblo.
el príncipe y los más poderosos,
con que era imposible entrar,
por lo cual invoqué a voces al sueño,
y con eso se fueron todos los nueve profundos
(i las guardas quedaron dormidas profundamente).
Porque soy yo el mancebo,
yo a quien crujen las coyonturas,
y que disparatadamente grito a todas partes.
Ea, ya ven, sacerdote o demonio un pedernal,
ve a saber si duerme ya mi hermana,
que ya voy a sacarla para que no codicien a mi mancebo,
para que no me codicien ninguno de sus hermanos,
para que no me codicien cuando la lleve a los nueve profundos,
que ya he de llevar al centro de la tierra
y es para entregarla allí a las tinieblas (i. al sueño)
para que aunque la vuelva por cuatro partes,
no sienta yo que soy la misma guerra,
para quien todo es burla,
y que ya dispongo burlas de todos,
convirtiéndolos en otros, haciéndolos quedar insensibles,
yo que soy la misma guerra, burlador de todos,
que los quiero ya entregar para que queden
borrachos perdidos en (o) de tinieblas (i) de sueño.[10]

Las personas que están bajo la influencia de este encanto no pueden moverse en tanto el mago no lo haya levantado.

[10] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 63.

Con dicha finalidad pronuncia otro conjuro en el cual afirma que ha mentido, que el sueño provocado es sólo temporal.

Puede ser que ésta sea la confirmación de que se trata de un sueño por sugestión, factible de ser interrumpido por el sacerdote que lo ha provocado o por alguna otra persona que conozca la técnica adecuada.

Para traer a estos del centro de la tierra,
y de las cuatro partes,
y para que no sea verdad que los encanté,
y que los convertí en otros y que dormían
y que fueron a los nueve profundos,
ni que los llevó el sueño o tinieblas.
Ea, aquí, que ya los vuelvo
y les quito el encanto del sueño,
yo que tengo como borrachera nocturna. [11]

Como medida preventiva contra esta clase de encantamiento del sueño se podían usar oraciones para bendecir el petate y la almohada. [12]

Contamos con tres denuncias de la época colonial que atestiguan el uso de huesos humanos o de tierra de cementerio [13] para provocar cierto sueño letárgico entre los cónyuges, con la finalidad de cometer adulterio. Pero no se encuentra ningún paralelismo con las prácticas indias que acabamos de describir.

Los procesos en contra de estas mujeres, dos españolas y una castiza, [14] confirman el origen español de la práctica que consiste en términos generales en deslizar el hueso o la tierra en o bajo la almohada de la persona que se quiere hechizar. Las declaraciones de los procesos no nos permiten saber si este método era eficaz. [15]

[11] *Ibidem*, p. 64.
[12] *Ibidem*, pp. 64-65. De la Serna, *op. cit.*, p. 277.
[13] Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 179. Afirma que "el hombre de mentalidad mágica consideró esa propiedad hipnótica del cadáver susceptible de transmitirse a la materia de desintegración del mismo, es decir, al polvo o en la tierra de las sepulturas".
[14] *Castizo*: hijo de español y mestizo.
[15] A.G.N. 1614, t. 278, exp. 20, f. 465; y 1650, t. 435, f. 418, 438. Algunos tomos carecen de la numeración de expedientes, en esos casos señalaremos sólo: fecha, tomo y foja.

C. *El encanto del maíz*

Las "hechicerías con el maíz" son registradas por los cronistas y los confesores [16] bajo las formas siguientes: encantación, adivinación por el maíz en seco y en agua. La meta es el pronóstico amoroso.

Cintéolt, el joven dios del maíz, es invocado para dirigir y controlar el amor y el odio, protegiendo y facilitando el adulterio. En el transcurso de la ceremonia la presencia material del dios estaba asegurada por su representación simbólica: los granos de maíz. Estos granos, especialmente escogidos de la base de la mazorca, tenían la particularidad de encontrarse con la punta hacia arriba, a la inversa de los otros granos. Esta disposición asienta ya un registro real, el aspecto "inverso" del acto mágico.

Los conjuros pronunciados por el sacerdote sobre el maíz le confieren una fuerza mágica que se volverá a encontrar en la bebida preparada con esta planta. Los brebajes [17] forman una categoría esencial en el modo de administrar el poder mágico entre los indígenas. Es el caso de los productos destinados a modificar los sentimientos de una persona hacia otra (trocar la voluntad, en los textos antiguos).

Ven acá, varón ilustre y estimado, un dios,
que has de aplacar el corazón encendido (de enojos),
has de desterrar de él el verde enojo;
la ira amarilla yo la he de desterrar y ahuyentar
que soy el sacerdote Príncipe de los encantos,
que le he de dar a beber el espiritado medicinal
trueca corazones (por conjurado). [18]

Con frecuencia diversos elementos asociados a bases concretas aparecen sucesivamente en un rito mágico complejo. En este caso es la finalidad del rito que retenemos, sobre

[16] Jaymes Ricardo Villavicencio, Diego, *Luz y méthodo, de confesar idólatras, y destierro de idolatrías, debajo del tratado siguiente*. Puebla de los Angeles, Diego Fernández de León, 1612, p. 131. Motolinía, Fray Toribio de, *Memoriales México*, Luis García Pimentel, 1903, p. 126.
Torquemada, *op. cit.*, t. II, p. 84.
[17] Atole o chocolate en este caso. Simeón, Rémi, *op. cit.*, p. 38: "Atolli: bouillie de maïs".
De la Serna, *op. cit.*, p. 269, incluye en lugar del cacao el pinole.
[18] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 108.

todo como principio unificador de los objetos o de las palabras.

Así, en esta ceremonia del maíz, si la planta símbolo del dios no presenta una base sólida, corresponde a los conjuros infundir valor. Es sólo entonces, habiendo acumulado las cualidades de cada una de las transformaciones que ha sufrido, que es accesible.

2. LA ADIVINACIÓN

Examinaremos ahora las prácticas adivinatorias que permiten conocer el futuro de un amor y en los cuales el maíz es el elemento principal.

A. *La adivinación del maíz en seco*

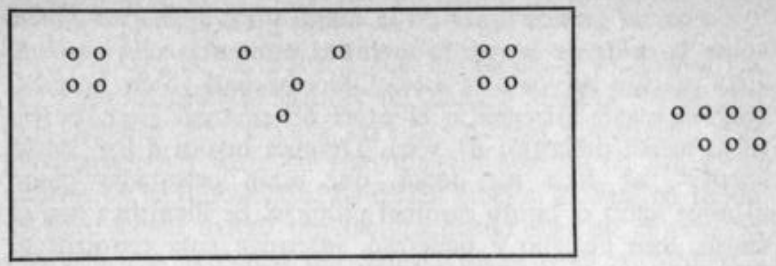
Este sistema adivinatorio se basa en la interpretación simbólica de cada grano de maíz. El número de granos es variable, pero todos son considerados como representación de los dioses prehispánicos: "Estos letrados o Maestros; los cuales echando suertes con trece maíces, en reverencia de los dichos trece dioses." [19] Este sistema, utilizado en el diagnóstico terapéutico, en la localización de objetos y de animales extraviados, nos atañe sólo cuando concierne a la búsqueda de una mujer o de un marido ausente.

Técnica

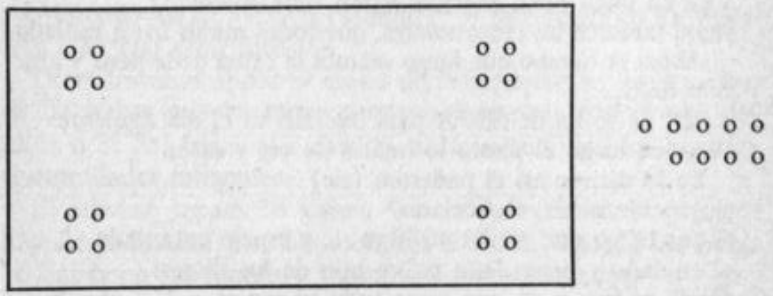
El adivino busca los granos más hermosos y maduros en número de 19, 25 o 39, según la técnica de cada individuo. Corta la punta a cada grano con los dientes y los coloca sobre una manta doblada en dos que se encuentra frente a él.

a) En el primer caso, con los 19 granos por ejemplo, dispone con la punta hacia bajo, 4 granos a la derecha, 4 a la izquierda y en medio, sin orden, los cuatro últimos. Conserva 7 en la mano.

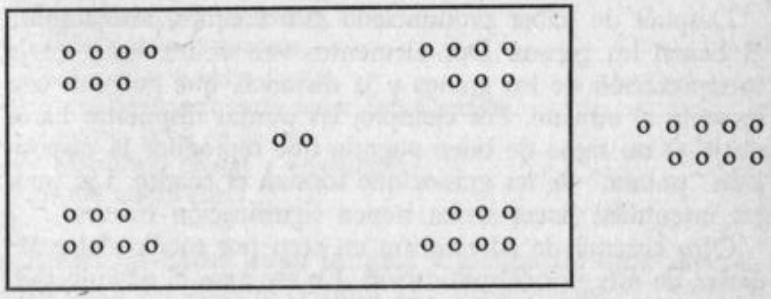
[19] Balsalobre, Gonzalo. *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca.* México, Viuda de Bernardo Calderón, 1656, f. 2.



b) En el segundo caso (25) pone cuatro granos en cada esquina y conserva 9 en la mano.



c) En el caso de 39 granos, de uso excepcional, coloca 7 granos en cada esquina, dos en el centro y guarda 9.



El mago con la ayuda de estos granos forma un cuadro fijo y no aleatorio donde van a disponerse al azar los elementos que van a proporcionar las bases esenciales de la adivinación. Esta primera operación puede ser por ejemplo, comparada en cierta manera, con la adivinación africana en el hecho de delimitar el terreno y en la disposición de personajes para abastecer al azar.

Toma los granos libres en la mano y los agita pasándolos sobre la orilla de la manta mientras pronuncia una oración. Esta oración invoca a la diosa Chicomecóatl (Siete Serpientes), se puede así explicar el papel del número 7 en las técnicas arriba descritas: *a*) y *c*). Después invoca a los "cinco solares", es decir sus dedos, que están orientados como el maíz hacia el punto cardinal propicio. Se identifica con el fuego, dios antiguo y poderoso, interroga para terminar al "libro y espejo encantado": la manta que va a responder a su pregunta.

Ven en buen hora, precioso varón siete culebras;
venid también los cinco solares, que todos miráis hacia un lado.
Ahora es tiempo que luego veamos la causa de la pena y aflicción déste,
y esto no se ha de dilatar para mañana ni el día siguiente
sino que luego al punto lo hemos de ver y saber.
Yo lo mando así el poderoso (*sic*)
el que soy la luz, el Anciano,
el que tengo que ver en mi libro ... y espejo encantado
el cuidado y pena deste pobre hijo de los dioses:
donde se fue, u en que lugar anda su mujer,
si acaso está muy lejos de aquí,
antes no, antes está entre nosotros.[20]

Después de haber pronunciado este conjuro, arroja sobre el lienzo los granos. Dos elementos van a intervenir en la interpretación de los granos y la distancia que guardan con respecto al adivino. Por ejemplo, las puntas dispuestas hacia abajo es un signo de buen augurio que reproduce la disposición "normal" de los granos que forman el cuadro. Las puntas orientadas hacia arriba tienen significación inversa.

Otro sistema de adivinación en seco por medio del maíz deriva de éste por simplificación. En ese caso el adivino pronuncia simplemente las palabras *hylan*: impar y *caylan*: par. Arroja los granos y los aísla de dos en dos; si no quedan pares repite la tirada hasta obtener un resultado impar.[21]

[20] Ruiz de Alarcón *op. cit.*, pp. 130-131.

[21] *Ibidem*, p. 278. El autor reporta que en Michoacán "Huyóse una vez una niña de una casa, y la madre como India llamó a un Sortílego destos, y echo suertes sobre los caminos, y cupo la suerte a tal camino y embiando a buscar la niña, la hallaron en el pueblo de aquel camino."

La adivinación por las habas

La "suerte de las habas", fue importada a la Nueva España por las mulatas blancas de Cádiz y Sevilla.[22] Fue progresivamente desplazando en los pueblos y ciudades, a la adivinación por maíz en seco que no aparece en los documentos de la Inquisición. Es difícil saber si el antiguo modo de adivinación azteca no fue practicado más en el periodo que cubre la actividad del Santo Oficio, o si simplemente los inquisidores habían canalizado sus persecuciones en contra de los "tiradores de las habas". El mismo fenómeno pudo ejercerse sobre los huesecillos[23] o *tabas* que son raramente consignadas en el México colonial[24] y que conocen en nuestros días una gran difusión.

Describiremos ahora el modo de interpretación de la suerte de las habas que va tener ciertas semejanzas con el uso del maíz o el del frijol que existen en la actualidad en algunas comunidades indígenas.

El adivino separa 18 habas, 9 *hembras* y 9 *machos*, toma una de cada sexo y se las mete en la boca. Guarda las otras 16 habas en sus manos y recita la siguiente oración:

No conjuro habas, sino el corazón de Fulano o Zutano,
con Dios Padre, con Dios Hijo y con Dios Espíritu Santo,
con el cielo y las estrellas,
con el campo y las yerbas,
con el mar y las arenas,
con el sol y con los rayos,
con el bienaventurado señor San Ciprián
si suertes echó en la mar,
y le salieron ciertas y verdaderas,
así me salgan éstas.[25]

Arroja las habas sobre la mesa y escupe las otras dos: si caen cerca del adivino el amor será correspondido.

[22] A.G.N., 1622, t. 341, exp. 1, f. 155 r: 1629, t. 366, exp. 14, ff. 321-323.
Mulatos blancos: mestizo de árabe y español.

[23] Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 191. Piensa que la práctica de los huesecillos es una variante africana del sistema de adivinación por objetos simbólicos.

[24] A.G.N., 1697, t. 536, exp. 22, f. 149. Este documento señala que cuando el mulato Antonio "jugaba untaba la tava con polvos de chupamirto".

[25] A.G.N., 1622, t. 341, exp. 1, f. 155 r.

La adivinación del maíz en seco se practica en el México moderno [26] y ha conservado ciertas características de origen prehispánico. Por ejemplo los 20 granos utilizados por los mixes están asociados con los dioses que rigen los días del tonalpohualli, el calendario auruspicial de los aztecas. El hecho de que en ocasiones se usen en la adivinación 18 granos puede ser atribuida bien a los 18 dioses que presidían los meses del calendario solar, o a la influencia de las 18 habas que se encuentran en las prácticas mágicas de origen español.

Es sin duda entre los mayas que ha sobrevivido la más rica tradición prehispánica, entre los rasgos característicos aparecen:

Separar los granos por pares. Es importante señalar que el impar, considerado como de buen augurio, se convierte en mal augurio durante el periodo colonial. Es imposible atribuir una causa precisa a este cambio, ya que no existen estudios simultáneos de estas dos culturas sobre la influencia de la numeración y la magia de los números.

Los granos de maíz son dispuestos de izquierda a derecha según el caso.

El adivino repite su gesto 20 veces, haciendo así referencia implícita a los dioses del *Tonalámatl*. [27]

B. *La adivinación del maíz en el agua*

Este tipo de adivinación utilizado en magia amorosa es, en su desarrollo, el equivalente simbólico de una verdadera representación teatral. El adivino vestido con ornamentos especiales para esta ocasión, usa una jícara con agua clara que coloca frente a él. Toma los granos de maíz en la mano, pronuncia una oración y los arroja en seguida con fuerza en el agua. Si los granos van al fondo de la jícara, la respuesta es favorable, si flotan es negativa. [28]

[26] Para mayores detalles consultar: Durand-Forest, Jacqueline, "La divination dans le Mexique moderne", *La divination*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 166-168.
[27] Ver: Fabre, H. "Les pratiques divinatoires des Mayas", *La divination*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 221-225.
[28] Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 132.

Para la época colonial hemos podido determinar tres variantes que tienen puntos de comparación con las usadas en la época prehispánica.

a) La primera es muy semejante. Los elementos y el método de interpretación son idénticos, pero la finalidad de la práctica es más diversificada. Las denuncias, de mujeres españolas en contra de hechiceras indias, no precisan la fórmula empleada, describen simplemente los gestos. El adivino lanza los granos de maíz en la jícara y hace preguntas, "para que sea no solamente bien tratada y amada del marido". En ocasiones la finalidad es lograr un matrimonio. [29]

b) La segunda variante se desarrolla de manera diferente y pone en juego el complejo: maíz-agua-jícara. [30] Se trata aquí de saber si el cónyuge vive en concubinato. El adivino toma tres granos de maíz que simbolizan a los participantes del triángulo amoroso. Los arroja uno por uno en el agua dándoles el nombre respectivo. El grano de maíz que personifica al hombre debe moverse y acercarse al de la mujer a la cual está afectivamente ligado. En uno de los casos el resultado fue positivo, el marido era efectivamente adúltero. En otro, la solicitante, una española, afirmaba después de practicarlo que "todo esto le parecían tonterías y abusos de los indios", que los había abandonado y no hacía más caso. [31]

c) En el tercer caso pasa a primer plano el deseo de conocer el paradero del ser amado e impone un nuevo elemento: motas de algodón que representan a las personas en cuestión. Se colocan sobre el agua antes de arrojar los granos de maíz; describiremos de manera detallada esta técnica estudiando la adivinación por agua. En este caso el adivino utiliza un lienzo blanco, que es, en las prácticas de adivinación aztecas, un accesorio indispensable. [32]

Algunas de estas técnicas, como las que acabamos de citar, se repiten por largo tiempo si no se han obtenido resultados positivos.

[29] A.G.N., 1614, t. 278, exp. 20, ff. 446 y 496.
[30] Simeón, Rémi, *op. cit.*, p. 693.
[31] A.G.N., 1614, t. 278, f. 481; y 1713, t. 1122, f. 157.
[32] A.G.N., 1633, t. 377, exp. 14, ff. 1-3.

C. *La adivinación por medio del agua*

Esta hidromancia, muy extendida entre los indígenas, constituye una de las preocupaciones constantes para el confesor.[33]

Se sabe que en la tradición de la magia occidental la hidromancia es frecuentemente asociada a la cataptromancia, es decir, a la adivinación por el espejo y más generalmente por toda clase de superficie que tenga reflejo (una hoja de espada, una bola de cristal, etcétera). En este caso se trata de percibir, utilizando como espejo la superficie del agua, el rostro o el aspecto de seres o de cosas que se desean encontrar. Por ejemplo, en la Edad Media en Francia, la doncella o el mancebo, tomaban un balde de agua la mañana de Pascuas y veían reflejado el rostro de su futuro marido sobre la superficie. Una práctica casi idéntica fue localizada a partir de los documentos que poseemos en México,[34] y es de evidente origen español. Por lo que concierne a la cataptromancia mexica a la que nos limitaremos, se sabe que usaban espejos de hematita y pirita pero la finalidad de esta adivinación no se limita específicamente al campo del amor.

En los casos que vamos a estudiar, la superficie del agua no se utiliza como espejo, sino como medio suave y móvil de objetos que flotan y en los que el movimiento, acercamientos y alejamientos, simbolizan las relaciones o los aspectos que serán el objeto de interpretación. Los elementos flotantes son algodón y peyote.

a) *Algodón*

Recordemos antes de proceder a la descripción de este tipo de adivinación que la diosa Tlazoltéotl lleva la cabeza ceñida por una banda de algodón bruto y deshilachado que señala su origen geográfico: esta diosa procede de la región costera residencia de los grupos huaxtecos en donde se cultiva esta planta; hemos visto ya, estudiando el ritual de la diosa, que estos representantes forman un núcleo erótico en la ceremonia (armados de grandes falos forman el cortejo de la diosa). Se comprende entonces por qué en el pensamiento mágico indígena se asocia el algodón a todo el complejo erótico de la diosa.

En la superficie de una jícara con agua el adivino deposita dos motas de algodón que representan a la pareja. A fin de simbolizar a la mujer intrusa dispone en el agua un trozo de incienso (copal): es "la mujer blanca" tantas veces invocada y siempre presente en las ceremonias mágico-religiosas de los mexica. El conjuro, recitado en lengua indígena, no ha sido desgraciadamente conservado en los documentos. La denunciante, una española, no pudo repetirla a las autoridades. En el transcurso de esta práctica el hechicero se encuentra investido de poderes sobrenaturales que le permiten controlar la voluntad de los tres sujetos.[35]

b) *Peyote*

A partir de otro texto el peyote es utilizado en una técnica análoga. La meta de la práctica es idéntica pero el consultante es un hombre[36] y el resultado de la adivinación es desfavorable.

[33] Bautista, Fray Juan, *Advertencias para los confesores de los Naturales*. México, impr. M. Ocharte, 1600, f. 112.
Molina, *Confessionario breve*... f. 6; *Confessionario Mayor*... ff. 20 y 106.

[34] A.G.N., 1592, t. 206, exp. 2, f. 384.

[35] A.G.N., 1614, t. 278, exp. 20, f. 460. Se precisa que el adivino con la ayuda de una pajuela, se las arregla para que las motas de algodón se acerquen y no floten al azar en la superficie. Este control del azar es interesante, pues parece ir en contra de una regla de adivinación que desea que el augurio interprete los signos aleatorios, sobre los cuales él no se arriesga a perder conscientemente su influencia. Este detalle técnico debe probablemente ser interpretado como una operación preliminar a la lectura misma del signo. Es necesario admitir que los gestos del hechicero están bajo la influencia de una fuerza de la cual se quiere conocer el sentido, es decir, que está en cierta manera poseído, lo que precisamente se nota por la adquisición de un poder sobrenatural.

[36] El porcentaje de los hombres que practican los ritos mágicos es inferior al de las mujeres. Ellas representan el 75% de los casos consultados. Este porcentaje está calculado en base a nuestros documentos. El total de expedientes para los tres siglos (XVI-XVIII) es de 208 de los cuales aparecen 156 mujeres acusadas y 52 hombres solamente. Este es un hecho idéntico al fenómeno de "La bruja" magistralmente analizado por:
Michelet, Jules, *La sorcière*, Paris, J. Chevrel, 1911, 383 p. y más recientemente por:
Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1966, 382 p.
El texto del gran historiador francés explica el gran número de brujas por el estado socialmente inferior de la mujer y su aspiración profunda y apasionada con respecto a un mundo mejor, aspiración cuyo único camino es la magia.

El adivino propone a su cliente cambiar los sentimientos (trocar las voluntades) por medio de una nueva ceremonia. Se hace acompañar de un canto en mexicano haciendo con la mano movimientos desordenados, librándose a contorsiones del cuerpo y mirando fijamente con los ojos desorbitados la jícara con agua que contiene el peyote, termina por aterrorizar al cliente que huye sin asistir al final de la ceremonia.

Como en el texto precedente, la participación del hechicero en las ceremonias es importante ya que parece un verdadero poseso al punto de perder su personalidad cotidiana.

Es sobresaliente que en los documentos que poseemos la descripción de los ritos mágicos es frecuentemente incompleta. La mayor parte de los testigos parecen asustados al contacto con las costumbres indias. Se puede explicar este hecho por el choque con una cultura diferente, pero es necesario recordar que se trata de posiciones deliberadamente alteradas u orientadas a fin de evitar el castigo de la Inquisición y las penas que arriesgan aquellos que se dirigen a los hechiceros.

3. DROGAS, PLANTAS Y DIOSES

La identificación de las plantas alucinógenas más conocidas y de los dioses prehispánicos del amor no es fortuita. En efecto, el individuo adquiere con ellas la audacia y la seguridad que le permitirán romper la barrera de la represión social o religiosa que caracteriza a las sociedades mexica y colonial.

En la época prehispánica el uso de drogas estaba controlado por personas especializadas reclutados entre los sacerdotes, los médicos y los adivinos. Durante el periodo colonial los alucinógenos llegan a nivel popular y pierden la mayor parte de su significación esotérica, no conservan a veces sino al nombre y ocasionalmente sus modos de empleo.

Podemos, gracias a las descripciones de ciertos ritos mágicos que van del siglo XVI al XVIII, conocer su empleo en relación al amor. El uso más común en tanto que seres sobrenaturales es el favorecer la adivinación amorosa. Desempeñan también el papel de afrodisíacos.

A. *El peyote de Tlazoltéotl y de Tezcatlipoca*

Al peyote (*Lophophora Williamsii*, Lemaire), se le van atribuir poderes mágicos, reflejos más bien de sus virtudes farmacopeicas.[37] Le toca a él recrear y resucitar la era cosmogónica cuando se le involucra en los hechos cotidianos indígenas. En el pensamiento religioso de los indios esta planta de poder sobrenatural se ve rodeada de un ritual preciso.[38] Se le atribuye, asimismo, una diferenciación sexual que no es justificada a nivel botánico, nombrada como hembra o macho según la parte de la planta a que se refiera.[39]

Examinemos el uso de este cactus como ingrediente en la predicción amorosa.

Para obtener datos precisos sobre el comportamiento de un marido infiel, Francisca Rodríguez se dirige a una hechicera india. Confiesa haber tomado el peyote lo que provocó una intoxicación y le permitió el acceso al mundo sobrenatural. Pero el desarrollo de esta ceremonia se inicia con la simple práctica de adivinación. La india, llamada Barbola, para determinar si la pareja volvería a unirse, utiliza la técnica de las dos motas de algodón flotantes. Canta en seguida, acompañada de una guitarra, un "son huaxteco",[40] mientras que la consultante pronunciaba en mexicano el siguiente canto:

¡Tlazolcihuapilli	¡Mujer divina y hechicera,
cemicac inichpochtli	virgen para siempre jamás,
Yaoquil itonatiuh,	espiga guerrera del Sol,
yahuallan Yohualli,	que presides el cerco de la Noche,
Ahuayahuayan,	donde es dios el lanuginoso cactus,
can ichichimeco.	en el país de los chichimecas
Nixtacuilolli!	Tú, la del rostro pintado de blanco![41]

[37] Simeón, Rémi, *op. cit.*, p. 336. Dice que el peyote es una planta cuya raíz servía para fabricar una bebida que tomaban en lugar del vino.

[38] A.G.N., 1694, t. 529, exp. 87, f. 577, en este documento se comenta que al peyote "deberían hacerle honores para obtener el resultado" requerido.

[39] Hernández, Francisco, *Historia Natural de Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, v. II, p. 92 al hablar del *péyotl* zacatecano afirma es una raíz blanda y laniginosa del que "dicen hay macho y hembra".

Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 149, explica que "se le otorga masculinidad cuando ésta es mencionada como cabeza o raíz; en cambio, cuando de la flor se trata, designasele Rosa María y se le tiene como perteneciente al sexo femenino".

[40] Importante es saber que se refieren al son huaxteco como tal ya en el siglo XVII.

[41] A.G.N., 1665, t. 513, e. 31, f. 110. Tomamos la transcripción que aparece en la obra de Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 156.

En el comentario que sobre este texto hace Aguirre Beltrán, identifica a la mujer en él descrita con las *Cihuapipiltin* [42] que, como hemos señalado, son las mujeres guerreras muertas en parto. Acompañan al sol en su recorrido cotidiano descendente y son representadas en los códices a manera de espíritus fantasmagóricos, descendiendo a lo largo de la trayectoria del astro, con el cabello suelto y el rostro pintado de blanco.

El análisis a nuestra manera de ver puede ir más lejos. En efecto, se encuentra en este texto una alusión directa a las *Cihuateteo*, identificadas con el peyote en su aspecto femenino. Tres hechos nos inclinan a pensar que se alude también a la diosa Tlazoltéoltl (Diosa de la Basura).

a) La etimología misma del término *Tlazolcihuapilli*. *Tlazolli*: basura, *cihua*: mujer y *pilli*: divina, "Mujer divina de la basura".

b) El canto en lengua huaxteca que entona la india Barbola recuerda el elemento erótico sobre el que tanto hemos insistido: los huaxtecos, compañeros fálicos de la diosa durante la fiesta de *Ochpaniztli*.

c) El uso de algodón durante la ceremonia de adivinación. Tlazoltéotl antigua diosa de la tierra, está asociada al oeste como las *Cihuateteo*. Es a nivel de este punto cardinal que se opera el contacto entre el Universo, el Hombre y el Más Allá.

El oeste es el lugar en donde muere el Sol para dar paso a las tinieblas, es decir al dominio de *Yohualli Tezcatlipoca*, dios Negro del Norte, residencia del Mictlampa, país de los muertos considerados como los seres primordiales o los ancestros. Es en el norte, en el país de los chichimecas, que crece el peyote, [43] planta que lleva implícitas todas las características de la región; se comprende entonces por qué la ingestión va a permitir el contacto con el mundo sobrenatural, el viaje a las Tinieblas, el diálogo con los dioses.

[42] *Ibidem*.

[43] Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 230, nos dice que el peyote "Es como manjar de los chichimecas, que los mantiene y da ánimos para pelear, y no tener miedo, ni sed, ni hambre y dicen que los guarda de todo peligro".

Hernández, *op. cit.*, t. II, p. 92, comenta que "quienes lo comen, presienten y predicen todas las cosas... cosas semejantes que los chichimecas tratan de investigar por medio de esta droga".

Pensamos poder identificar el peyote en su parte masculina con Tezcatlipoca. Según nosotros el uso indio de administrar a la vez el principio masculino y femenino es de origen prehispánico. [44]

El peyote cristianizado

Por un fenómeno de sincretismo constante el peyote se encuentra en México identificado con las divinidades o los santos católicos. Éstos son: el Niño Jesús, Jesucristo, la Santísima Trinidad, San Antonio, San Pedro y sobre todo Nuestra Señora (bajo el nombre de Santa María o Santa Rosa María) en su parte femenina y con San Nicolás (Rosa de San Nicolás) en su parte masculina. [45]

Así pues, por sus poderes y atribuciones, la Virgen ha reemplazado progresivamente a la diosa Madre de la Tierra, Tlazoltéotl. Por otra parte, San Nicolás es el patrón, entre otras cosas, de los jóvenes y de los amantes y su culto hereda, en el México colonial, ciertos aspectos del dios azteca del amor.

Sabemos con cuanta prudencia debe ser lanzada la tesis de santos sucesores de dioses; pero, en México en general, y en este caso particular, se apoya sobre tantos paralelismos existentes que se puede afirmar con certeza.

Hemos descubierto un caso de identificación del peyote con el Espíritu Santo, que es tanto más interesante ya que escapó a la exhaustiva investigación de Aguirre Beltrán, El Espíritu Santo es considerado aquí como un ser todopoderoso que puede dirigir los sentimientos y las pasiones humanas. La técnica de adivinación puesta en juego en este caso es la del agua, en la que los actores están simbolizados por tres trozos del cactus. El cuarto personaje que interviene es el equivalente del Espíritu Santo que, de manera directa e independiente inspira al adivino.

La española Antonia de Mendieta se denuncia: "que habrá tiempo de ocho años, que el dicho su marido la dejó en esta ciudad y se fue de ella llevándose a otra mujer. Y que sabiendo esto una india de 'Los Ranchos' de esta jurisdicción

[44] Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 149. El autor nos informa que "Ambas partes de la planta, cabeza, raíz e inflorecencia, se administran conjuntamente, casadas, a lo menos desde los primeros años del siglo XVIII.

[45] *Ibidem*, pp. 147-148.

(San Luis Potosí) con quien esta denunciante tenía conciencia, y se llamaba Felipa, mujer de Gaspar de los Reyes, indios ambos (que ya son difuntos); dicha india le dijo a esta denunciante: que ella le daría remedios para que su marido volviese, aceptando la promesa esta denunciante. Para hacerlo dicha india le pidió a esta denunciante dos reales en plata, un *soacal* (recipiente) y una candela de cera. Y habiéndole dado lo referido, en su presencia dicha india: llenó el *soacal* con agua y puso la vela encendida junto a él y sacó cuatro pedazos de la yerba peyote, y los echó en el agua del *soacal* diciéndole a esta denunciante: éste eres tú, y cogió otro y lo echó y dijo: éste es tu marido y echó un pedazo de peyote en el *soacal*; y éste es la mujer que se lo llevó. Y cogiendo el último pedacito de peyote dijo: éste es el Espíritu Santo. Y esta denunciante vido que aquellos pedacillos de peyote se meneaban en el agua del *soacal* volteándose y juntándose unos con otros. Y entonces le dijo la dicha india a esta denunciante: 'mira tu marido se junta contigo, y la mujer se le anda arrimando, pero el Espíritu Santo la apartará, y así volverá contigo. Y que esta ceremonia la hizo una sola vez. Y que esta denunciante creyó lo que la india le dijo, pero que su marido no volvió hasta pasado un año' ".[46]

Aquí el Espíritu Santo representa una persona de la Santísima Trinidad que posee a la vez el carácter del Padre y del Hijo y se puede comparar el todo poderoso Tezcatlipoca que resulta, en el pensamiento religioso indígena, de una pareja divina formada del Tezcatlipoca Rojo y del Tezcatlipoca Negro que aparecen en la cosmogonía.

Otro caso interesante desde nuestro punto de vista es el de una joven pública, mestiza, llamada María Gertrudis que sostenía con el español Miguel de la Viña relaciones ilícitas. Esta mujer, para conseguir sus fines, guardaba en la cintura una bolsita que contenía: peyote macho y hembra, *pipiltzintzitin*, y dos objetos de origen cristiano español: una imagen de Jesús Nazareno y la piedra imán.[47] Es importante que tal amuleto amoroso conjuga los objetos simbólicos de tres divinidades eróticas: Tezcatlipoca, Tlazoltéotl y Piltzintecuhtli asociadas a la piedra de imán proveniente del Santo

[46] A.G.N., 1717, t. 1051, f. 42.
[47] *Ibidem*, 1736, t. 872, exp. 14, f. 191.

Sepulcro. Pensamos que no hay ejemplo más claro de sincretismo de prácticas prehispánicas y españolas durante el periodo colonial.

B. *La rosa de Piltzintecuhtli*

No se puede traducir "rosa" por rosa pues se trata de un término genérico que designa a la flor. Nos enfrentamos a un fenómeno semejante al que aparece en el mundo medieval, en las expresiones como "Romance de la Rosa", "Rosa Mística", para designar a la Virgen o la devoción del Rosario.

La flor, símbolo de los dioses del amor, es, según Torquemada, utilizado por los indios para conseguir "su mal deseo carnal con la persona que les agrada".[48] Este poder es conservado en la época, se estima que al simple contacto de la mano se procura la posibilidad de atraer a la persona amada.

Como la mayor parte de los amuletos de amor, se lleva en las bolsas y aun en los zapatos.[49] Se asocia, a fin de aumentar su virtud mágica, con ingredientes diversos.[50] En los casos más difíciles no se duda en administrar polvos de ciertas raíces en los alimentos.[51]

Una india ofrece a una mujer española, para que encuentre la felicidad y sea bien amada de los hombres, una "rosa" blanca y varias flores llamadas "maravillas" (*Pharbitis violacea*), diciéndole que se debe arrojar la rosa delante de la puerta, de tal manera que la persona que le interesa pueda recogerla.[52]

Bajo el nombre de "rosa" se designa la planta llamada *pipiltzintzintli*,[53] alucinógeno cuya identificación, origen y efectos son desconocidos para la botánica moderna.

Como su nombre lo indica está asociada al dios Piltzinte-

[48] Torquemada, *op. cit.*, t. II, p. 86.
[49] A.G.N., 1698, t. 706, exp. 2, ff. 4-7; 1614, t. 278. exp. 20, f. 455; 1697, t. 536, exp. 38, ff. 405 y 411.
[50] A.G.N., 1732, t. 837, exp. 4. ff. 33 y 100. En este expediente se le agregó algodón y un papel con figuras pintadas.
[51] A.G.N., 1697, t. 536, exp. 38, ff. 405-411.
[52] A.G.N., t. 878, f. 385.
[53] Simeón, Rémi, *op. cit.*, p. 344, traduce esta palabra como "niños pequeños".

cuhtli y se usa para la adivinación amorosa [54] por medio de un trance provocado por la ingestión de la raíz, del tallo o de la flor. [55]

Cada una de las partes de la planta participa místicamente del dios y puede ser asociado a otras yerbas sagradas, como el tabaco (piçiete) que refuerza sus poderes. [56]

Un negro llamado Mateo adquiere una raíz en el mercado de Querétaro con un yerbero indio. Recibe las instrucciones necesarias para obtener el amor de la mujer que desea desde hacía tiempo. Debería tomar un pedazo en la boca, masticarlo y antes de tragarlo, escupir una parte en el suelo, en el posible lugar en que pasaría la mujer a seducir, "y que la hiciese que pisase su escupitina". [57]

Este mismo texto nos proporciona una precisión interesante sobre la concepción que un hombre podía tener en relación a las plantas alucinógenas. El sujeto declara convincentemente que "esta yerba no tenía nada que ver con el diablo". Se puede entonces pensar que conocía los efectos farmacodinámicos de la droga que usaba, la cual le daba mayor seguridad frente a la mujer amada, sin descuidar desde luego el aspecto mágico de la escupitina que contenía las "virtudes" de la raíz.

C. *El ololiuhqui de Cintéotl*

Esta planta, identificada (*Rivea corymbosa L.*), es utilizada, asimismo, en la magia erótica. [58] Está asociada al joven dios del maíz Cintéotl, hijo de Xochiquétzal y Piltzintecuhtli, dioses del amor.

[54] A.G.N., 1733, t. 844, exp. 4, ff. 339-353. María Rosa, mulata adivina tomó los *pipiltzintzintli* y pronosticó a Josefa Antolina que sería solicitada por cuatro hombres.

[55] A diferencia del peyote que guarda los alcaloides en la raíz y cabeza únicamente.

[56] A.G.N., 1650, t. 435, f. 415 r. y 416.

Simeón, Rémi, *op. cit.*, p. 340. Picietl. Tabaco ordinario cuya planta es muy pequeña y empleada en la medicina.

[57] A.G.N., 1621, t. 486, 2ª parte f. 357.

[58] Simeón Rémi, *op. cit.*, p. 316. Describe el *ololiuhqui* como: Planta medicinal cuya semilla es redonda y se llamaba también *coaxiuitl* yerba de la serpiente. Servía para curar el mal venéreo y se incluía en una composición con la cual los astrólogos, se frotaban el cuerpo en el momento de participar en ciertas prácticas genetliacas.

Como el *pipiltzintzintli* y el peyote, provoca alucinaciones que permiten el viaje al mundo sobrenatural. Las semillas que, a partir de Hernández, semejan al culantro, son utilizados como afrodisíacos.

D. *La "carne de los dioses"*

Los *teonanacatl* (carne de los dioses), son hongos alucinógenos cuyo nombre traduce sus efectos y poderes. [59]

Motolinía, fraile franciscano, llega a la Nueva España en los primeros años de la Colonia y señala que cuando los indios los comían "veían mil visiones, en especial culebras". [60] Cincuenta años más tarde, Hernández precisa los efectos de esta droga "hacen pasar delante de los ojos todo tipo de visiones como guerras y figuras de demonios y otros y horrendos [hechos]". [61]

Se usaba para saber en dónde se encontraba el ser amado. Se ingería con el fin de provocar una alucinación favorable a la clarividencia. El caso del joven español Gonzalo Pérez es típica.

Buscando a su mujer que lo había abandonado, encuentra en el monte al indio José, que le propone comer los *nanacates* advirtiéndole que así vería el lugar en donde se encontraba su esposa. Los toma una primera vez, dos hongos, sin ningún resultado. El indio aumenta la dosis a cinco, desencadenando una intoxicación que dura dos días en el transcurso de los cuales el sujeto vio una culebra que le dijo: "vuelve los ojos y verás a tu mujer, y los volvió y vio a su mujer que estaba en la casa de una prima de éste, llamada Petrona Gutiérrez, que se estaba peinando y estaba la hacienda a media legua... y la halló donde la había visto este denunciante" [62] peinándose bajo un manzano, platicando con un mancebo.

Este texto plantea varios problemas. Que durante este sueño alucinógeno una casa especial sea designada al marido celoso, casa además de una pariente no tiene nada de asom-

[59] *Ibidem*, p. 436. *Teonanácatl*, especie de hongos pequeños que tienen mal sabor, emborracha y causa alucinaciones; es medicinal contra la fiebre y la gota.

[60] Motolinía, *op. cit.*, p. 25.

[61] Hernández, *op. cit.*, v. II, p. 396.

[62] A.G.N., 1630, t. 340, exp. 5, f. 354-365.

broso. Debemos ver en este hecho elementos de sospecha registrados inconscientemente que fueron reprimidos, y que aparecen con toda claridad bajo la forma de imágenes cuando las barreras de cualquier tipo se rompen por los efectos de la droga. En este sentido, y de acuerdo con un análisis reciente sobre el fenómeno de brujería,[63] el adivino y sus métodos ofrecen a la víctima de un hechizo, o de un mal, un lenguaje adecuado para verbalizar una situación conflictiva en la cual la expresión directa es imposible.

Queda aún el problema del origen de los símbolos utilizados en la alucinación. Hemos visto que la serpiente es representada ya entre los mexica; pero más claramente, esta serpiente señala al hombre una mujer pecadora situada bajo un manzano; deben ponerse estas imágenes como un arquetipo transmitido por la cultura cristiana, es decir, todo aquello que está asociado a la escena del pecado original. Finalmente un último detalle toma sus elementos del folklore: la mujer pecadora se peina como la sirena que, en el México moderno, en las orillas en los ríos y arroyuelos, atrae irremediablemente a los hombres.

Se observa en este caso preciso, cómo las corrientes de mentalidad diferente se mezclan y se combinan para dar nacimiento a una narración bien organizada.

En nuestros días los *teonanacatl* son usados para diagnosticar una enfermedad, sobre todo en la zona mazateca de Huautla de Jiménez en el Estado de Oaxaca.[64] La ceremonia es bastante cercana al ritual prehispánico. En ciertas ocasiones se pueden consultar para el "mal de amores".

E. *Las yerbas*

Fuera del contexto de los alucinógenos, es singular una serie de plantas, que sin las propiedades de aquéllos están dotadas de cualidades mágicas, a causa de su valor terapéutico o bien por ciertas características botánicas particulares.

[63] Favret, Jeanne, "Le malheur biologique et sa répétition". *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations.* Paris, Armand Colin, Mai-Aout 1971, pp. 873-888.

[64] Ver sobre este punto: Heim, Roger et R. Gordon Wasson. *Les champignons hallucinogenes du Mexique.* Paris, Editions du Muséum National d'Histoire Naturelle, 1958. 322 p.

a) *El estafiate*

En las ceremonias del séptimo mes del calendario azteca llamadas *tecuilhuitontli*, dedicadas a los dioses del agua, se hacían honores a la diosa de la sal Uixtociuatl, identificada eventualmente con Xochiquétzal.

> Diez días continuados bailaban en el areito, con mujeres que también bailaban y cantaban por alegrarla; eran todas las que hacían sal, viejas, mozas y muchachas. Iban todas estas mujeres trabadas las unas de las otras con unas pequeñas cuerdas, la una asía del un cabo de la cuerda, la otra del otro, y así iban bailando; llevaban todas guirnaldas en las cabezas, hechas de aquella yerba que se llama *iztauhyatl*.[65]

Planta que más tarde los españoles llamarían estafiate, comentando que era parecida al ajenjo;[66] a esta yerba se le otorgó significado y fuerza mágicos como instrumento de atracción erótica.

Doña Ignacia, española había sido abandonada por su amante y consulta a la mulata Francisca Rodríguez, quien le señala el método para hacerlo volver: que en miércoles o sábado tomando un vaso nuevo, "lo llenase de agua y en ella echase los algodones y con el zacate de la yerba estafiate los llamase diciendo estas palabras: *"Joala, ximo cuepa nonagua"*[67] que Aguirre Beltrán transcribe como "*Youalli maximocuepa no nahuac*, Dios invisible haz que vuelva a mí".[68] En donde vemos una vez más mencionado a *Tezcatlipoca*, como el dios invisible y todopoderoso que atraerá al infiel.

b) *El puyomate*

Delinearemos aún ciertos comentarios sobre otra planta india usada en la magia amorosa durante la época colonial y de cuyo conocimiento no tenemos noticias prehispánicas.

Es una de las raras yerbas utilizadas con la doble finalidad de atracción y repulsión, a causa probablemente del penetrante olor de la raíz; por otro lado la posibilidad de efecto sobre la voluntad es tal que se puede llegar a "ligar" al individuo, es decir, hacerlo impotente.

[65] Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 155.
[66] Hernández, *op. cit.*, v. II, p. 7.
[67] A.G.N., 1665, t. 513, exp. 31.
[68] Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 303.

Como otras de las yerbas mencionadas, dentro de sus cualidades mágicas estaba la de poseer una diferencia sexual. "La Lora", india, de profesión curandera, procuraba los puyomates para tener fortuna en el amor y en el juego. La apariencia que tenían era la de "dos palitos hechos muñecos, uno representaba al hombre y el otro a la mujer, poniéndoles cada noche una vela de a tlaco sirven para tener fortuna y que quieran a las mujeres los hombres". [69]

Raspando un poco de la olorosa raíz y refregándose con ella las manos "atraería a las mujeres y tendría suerte en el juego", [70] siempre y cuando fuesen *hembra* y *macho*, consejo que dio María, india arbolaria a Pedro Luis Muñoz, español.

Más eficaz que llevarlo como simple amuleto, es el uso del puyomate en contacto directo con las partes erógenas del cuerpo. Se podían combinar los dos sistemas como advirtió la mulata Mónica a Benita del Castillo, ambas españolas, cuando le dijo "que el puyomate tomase de él un poquito en la boca y mascándolo rociase con él a la persona y lo demás se lo pusiese en la faja". [71]

Existieron quizá otras plantas con virtudes mágico-eróticas además de las que acabamos de estudiar. Los procesos de la inquisición lo prueban y permiten pensar que la farmacopea erótica de los yerberos indígenas se encontraba muy diversificada y extendida. Desgraciadamente los documentos no mencionan los nombres de las plantas, bien sea porque los inquisidores los hayan ignorado o porque los informantes prefirieron mantenerse en la ambigüedad.

4. EL COLIBRÍ O PÁJARO DEL AMOR

Examinaremos ahora, dentro de la perspectiva histórica una práctica de magia amorosa muy extendida tanto en el México colonial como en nuestros días.

A mediados del siglo XVII, momento en que se estabiliza la Colonia, cuando las instituciones españolas han reemplazado o asimilado a las instituciones indígenas, la economía conoce un desarrollo importante y la evangelización no es ya

[69] A.G.N., 1713, t. 1122, f. 147. *Tlaco*: octava parte de un *real*.
[70] A.G.N., 1716, t. 878, f. 386 r.
[71] A.G.N., 1629, t. 366, exp. 14, f. 324.

la preocupación esencial del clero como en los primeros tiempos de la Conquista; es en estas condiciones económicas y sociales que surge la práctica que nos interesa. En 1650, a raíz de un edicto del Santo Oficio de la Inquisición aparece la primera denuncia contra una india que conocía las propiedades mágicas del *huitzitzilin*. [72]

A. *El huitzitzilin de la época prehispánica*

El *huitzitzilin* o colibrí, mejor conocido en el México Colonial como *chupamirto* [73] y en nuestros días como chuparrosa, no es otro que el animal "símbolo" del dios Huitzilopochtli [74] dios de la guerra; representaba al Sol joven y activo, "que se aparecía a los suyos en forma de colibrí y con voz de colibrí les hablaba". [75] Ave mítica que habitaba en torno al Árbol Florido [76] en el cielo oriental al lado de los guerreros y reyes que acompañaban al Sol en su carrera ascendente hacia el cenit.

Concebido mágicamente, cuando su madre, la diosa Coatlicue hacía penitencia en Coatepec, "un día aconteciόle que

[72] A.G.N., 1650, t. 435, f. 432 r.
[73] Clavijero, Francisco Javier. *Historia Antigua de México*. México, Porrúa, 1945, v. I, p. 130, nota al calce número 70. "Al *huitzitzilin* llaman los españoles en México chupamirto por la particular inclinación que tienen a las flores de cierta planta que allí es conocida con el nombre impropísimo de mirto. En otras partes de la América dan a esta avecilla los nombres de chupaflores o picaflores, tominejo, colibrí, etcétera."
[74] *Huitzilopochtli*, de *huitzillin*- colibrí y *opochtli*- el izquierdo, colibrí izquierdo, por encontrarse en el sur, a la izquierda del Sol.
[75] Sahagún, *op. cit.*, t. V, p. 17.
[76] Garibay, *Poesía náhuatl*, v. II, p. 112 y 118. Transcribimos dos poemas que tocan este tema.

"Oídlo: hace estrépito y gorjea
en las ramas del Árbol Florido,
están haciendo resonar sus cascabeles de oro,
y su sonaja el ave roja del Colibrí".

"He llegado acá:
en las ramas del Árbol Florido
soy floreciente Colibrí:
deleito mi nariz: con eso me alegro:
dulces, sabrosos son mis labios".

"El rey Motecuzoma, Chahuacueye, Cueyatzin,
ellos que al colibrí se hicieron semejantes",

andando barriendo descendióle una pelotilla de pluma, como ovillo de hilado, y tomóla y púsola en el seno junto a la barriga, debajo de las naguas y después de haber barrido (la) quiso tomar y no la halló de que dicen se empreñó; y como vieron los dichos indios *Centzohuitznahua* a la madre que ya era preñada se enojaron bravamente diciendo: ¡Quién la empreñó, que nos infamó y avergonzó! Y la hermana que se llamaba Coyolxauhqui decíales: hermanos, matemos a nuestra madre porque nos infamó, habiéndose a hurto empreñado". [77] Huitzilopochtli nace en el momento preciso de salvar la vida a su madre dando muerte a Coyolxauhqui y los *Centzonhuitznahua* (los Cuatrocientos Surianos) sus hermanos, para repetir una vez más el ciclo vital azteca: la vida que surge de la muerte; en este caso, el Sol que da término a la noche y las estrellas para tomar posesión de sus dominios, el sur, y transformarse en el "colibrí izquierdo o sureño".

El *huitzitzilin*, símbolo primordial de la religión azteca, proporcionaba su preciado plumaje para confeccionar y adornar las ricas mantas que portaban señores y sacerdotes; asimismo se empleaba en la ejecución de los cuadros que representaban a sus dioses. [78]

Alimentándose exclusivamente del néctar de las flores estaba obligado a emigrar rumbo a la costa en la época del otoño y del invierno. [79] Los misioneros en el siglo XVI, observando la reverencia que los indios tenían por este pájaro, tomaron especial interés en él y describen la muerte aparente de este animal en la época de migración: durante el invierno estos pájaros sostenidos por el pico se colgaban de las ramas de los árboles, aparentemente se secaban y perdían su plumaje. Pero con las primeras lluvias, cuando el árbol reverdecía recobraban sus plumas, resucitaban e iniciaban el vuelo nuevamente. [80] Pero, en el contexto religioso, ¿cómo se explicaban los indios esta migración estacionaria del representante del dios Huitzilopochtli?

77 Sahagún, *op. cit.*, v. I, 259.
78 Hernández, *op. cit.*, v. II, p. 331. Este autor consigna las diferentes especies de colibríes que existen en México, ver pp. 331-333.
79 Generalmente estos pajarillos moran en las costas o en lugares de clima cálido.
80 Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 84.

En el año civil azteca que se iniciaba el 2 de febrero, [81] Huitzilopochtli presidía tres de las diez y ocho fiestas.

a) *Tlacaxipehualiztli*, segundo mes (22 de febrero al 13 de marzo) en ésta compartía los honores con Xipe Tótec dios de los desollados. [82]

b) *Tlaxochimaco*, noveno mes (del 12 al 31 de julio) fiesta en que ofrecían al dios las primeras flores de aquel año. [83]

c) *Panquetzaliztli*, décimo quinto mes (9 al 28 de noviembre) en el que se conmemora el nacimiento del dios y su lucha contra los *Centzonhuitznahua*. [84]

Es importante que en su ciclo ritual anual el dios Huitzilopochtli aparece en marzo y desaparece en noviembre, reproduciendo exactamente la ausencia y la epifanía de su equivalente animal. Desaparece pero no muere, está siempre presente; de ahí el origen de la leyenda que registraron los misioneros, uno de los cuales, no sabemos si conociendo el simbolismo que este pájaro tenía en la antigua religión, lo usó, como argumento para ilustrar su descripción de la resurrección de los muertos en el catolicismo, proporcionando un nuevo elemento al sincretismo. [85]

Los puntos de contacto de Huitzilopochtli con las deidades del amor se evidencian en el ritual. En las tres fiestas a este dios la danza era ejecutada por los guerreros acompañados de las sacerdotizas practicantes de las relaciones sexuales rituales cuya patrona era Xochiquétzal. En la primera de ellas, la del *Tlacaxipehualiztli*, participaban asimismo las parteras, protegidas de Tlazoltéotl. [86]

Recordemos que en la fiesta de *Ochpaniztli* dedicada a Tlazoltéotl, la ceremonia más importante se efectuaba en el templo; y frente a la imagen del dios Huitzilopochtli, se presentaban simbólicamente dos actividades que, como hemos visto, se les artibuía una connotación guerrera: el acto sexual y el parto. No debemos olvidar que al día siguiente de haber terminado este mes, comenzaba la larga "cuaresma" de 80

81 *Ibidem.*
82 *Ibidem*, p. 123.
83 *Ibidem*, pp. 96-97.
84 *Ibidem*, pp. 197-199.
85 Motolinía, *op. cit.*, p. 333.
86 Sahagún, *op. cit.*

días que preparaba la fiesta del *panquetzaliztli* en honor del dios Colibrí. [87]

B. *El chupamirto en el México Colonial*

En la sociedad colonial el uso del colibrí con fines mágicos, aparece en todos los niveles de la sociedad. A partir de los manuscritos del Archivo de la Inquisición que hemos consultado los grupos español, mestizo, mulato y negro conocen esta práctica y la usan. Pero es el grupo indígena quien controla el monopolio de la producción y de la distribución de este objeto mágico. El yerbero-mago que ofrece el colibrí, en el mercado [88] o de manera más discreta, es indio.

La finalidad es simple: por una módica suma se puede obtener uno de estos pájaros, preparado especialmente, que permitirá curar el mal de amor. [89]

Para los indios es evidente que los poderes mágicos que le atribuyen en la época colonial a este pájaro, es herencia directa del antiguo símbolo que este animal reconoce en la religión prehispánica. Que un objeto sagrado de una religión vencida se convierte en mágica no tiene por qué asombrarnos. Los otros grupos sociales que la usan adoptan en parte estos antiguos símbolos; puestos en contacto con las prácticas cuya explicación no ha sido transmitida por su sociedad le dan, obligatoriamente, un valor de misterio que refuerza las virtudes mágicas que se pretenden. Así, en occidente, la magia es con frecuencia patrimonio de los grupos marginados, como los leprosos en la Edad Media o los gitanos a partir del siglo XVII en Francia.

Pero no debemos evitar el problema más importante del simbolismo fálico del animal. Es sorprendente anotar que un colibrí disecado con su cuerpo alargado y su cabeza ligeramente inflada puede también evocar la imagen del pene. En el lenguaje popular de la mayor parte de los pueblos no se

[87] *Ibidem.*

[88] A.G.N., 1751, t. 993, exp. 2, f. 17. José Morales "fue a la plaza, y en uno de los puestos de arbolarios vio a la india Alberta María, que le dio el remedio".

[89] A.G.N., 1713, t. 112, f. 152, "que allí tenían unos pajaritos que le habían traído un indio y los cuales había de componer la dicha Doña Xerónima".

1736, t. 872, exp. 23, f. 316: "quien trae todas esas cosas es un indio al que llaman el compadre".

vacila en hablar del miembro viril en términos de "pajarito", pájaro, etcétera. Asimismo, son los huevos que evocan la imagen de los testículos.

Este simbolismo se expresa claramente en los amuletos fálicos de Pompeya que representan un pene sobre dos patas de gallo, o en el tema muy extendido del falo alado que una mujer caza con el arco en los manuscritos de la Edad Media.

La preparación y la utilización del colibrí se funda en reglas muy precisas en vigor hasta nuestros días. Es necesario primero conocer el sexo de la persona que consulta y buscar para una mujer un colibrí macho y para un hombre un colibrí hembra. [90]

El pájaro se disecaba con sal, teniendo mucho cuidado para no alterar su preciado plumaje que contiene lo esencial de la fuerza mágica. [91] Ciertas personas los guardaban así, sin otra preparación. Los que conocen mejor la práctica solicitan que el pájaro se vista; los que eran pobres, para adornarlo, se contentaban con ponerle un listón rojo, el color del Sol. [92]

Tocante al colibrí completamente preparado y terminado, después de disecarlo se le colocan sobre el pecho yerbas mágicas, y se le envuelve con hilo de seda de todos colores, [93] dejándolos flojos en el pico, las patas y las alas. [94] Se terminaba el adorno con perlas, corales u otras piedras. [95] En ciertos casos se ornamentaban las alas con pequeñas pelotillas de lana. [96] Todos estos elementos conservaban las virtudes mágicas que son atribuidas al chupamirto.

El uso más frecuente era hacer un amuleto envuelto en una tela, pañuelo o simplemente en una pequeña bolsa. Las mujeres lo llevaban en el peinado, [97] sobre una parte del

[90] A.G.N., 1751, t. 993, exp. 2, f. 17. La arbolaria le dijo a José Morales que para él "no debería ser pajarito sino pajarita".

[91] A.G.N., 1716, t. 878, f. 382r. Para disecarlos deberían "salarlo de suerte que no se le caigan las plumas".

1748, t. 901. f. 297: "una mujer vieja. . .• traía en el seno, una bolsita de plumas del pájaro".

[92] A.G.N., 1713, t. 1122, f. 147r.

[93] A.G.N., 1717, t. 767, exp. 6, f. 184: "un poco de seda encarnada con un pajarito dentro".

[94] A.G.N., 1751, t. 993, exp. 2, f. 15.

[95] A.G.N., 1745, t. 906, f. 90.

[96] A.G.N., 1751, t. 993, exp. 2, ff. 15 y 17.

[97] A.G.N., 1716, t. 878, f. 382r: "formándolos en las cintas de la cabeza".

cuerpo que tenía connotaciones eróticas como los senos,[98] en el vestido, y más corrientemente en la faja[99] o cosidos en los holanes de la falda o el fondo.[100]

Los hombres lo cargan en las bolsas,[101] el cinturón o en el zapato.[102] Un jugador de cartas se lo amarró en el brazo para aumentar la suerte en esa actividad.[103]

Ciertas personas sentían vergüenza de cargarlo directamente sobre ellas, pero no resistiendo a la ambición de poseer sus poderes mágicos se contentaban con conservarlo en pequeñas cajas de madera, de metal,[104] o en el tradicional tecomate.[105] Escondiéndolo a los ojos de familiares y amigos.

Las virtudes mágicas del colibrí se extienden a sus productos. Los huevos y aun el nido se usan en la fabricación de amuletos.[106]

Se puede preguntar sobre qué fenómeno psicológico se apoya esta utilización del colibrí; pensamos que es la sugestión la que influye en la mentalidad de los hombres de la época

[98] A.G.N., 1748, t. 901, f. 297, "una vieja llevaba en el seno una bolsa con plumas de este pájaro". Cabe preguntarse si se trata aquí de un rito que reproduce el mito del nacimiento de Huitzilopochtli, que se introdujo en el seno de su madre como una pelotilla de plumas, cuya finalidad sería asegurar la fecundidad o transferir al niño por nacer las cualidades del dios.

A.G.N., 1751, t. 993, exp. 2, f. 15: "la dicha Nicolasa traía el chupamirtos en el seno... y estaba en torpe amistad con Ricardo Pacheco".

[99] A.G.N., 1716, t. 878, f. 389.

[100] A.G.N., 1745, t. 906, f. 90. Marcela "La Tompiate" "tenía en las alforzas de las naguas un bulto... que encerraba un pajarito adornado con unas perlas y corales".

[101] A.G.N., 1740, t. 908, f. 117. "Zurito, el mulato, estando durmiendo ebrio en mi casa, por curiosidad le registré y le hallé una bolsita curiosa en que tenía el esqueleto de un animalito... el chupamirtos".

[102] A.G.N., 1735, t. 1175, exp. 34, f. 364.

[103] A.G.N., 1650, t. 435, f. 432r.

[104] A.G.N., 1713, t. 746, f. 566. "Lo tuvo algún tiempo en una caja."
1717, t. 767, exp. 6, f. 185: "lo guardaba en una cajita pintada".
1769, t. 1027, t. 18, f. 288: "lo tenia en un baulito".
1795, t. 1382, exp. 23, f. 254. "La dicha Cojuelo, presa en la Real Cárcel de la Corte, le dio a la Presidenta [de la prisión], una cigarrera de latón amarillo, en ésta iba metido un chupamirtos envuelto en un papel."

[105] A.G.N., 1736, t. 872, exp. 13, f. 180.

[106] A.G.N., 1740, t. 908, ff. 116-117. María Antonia Gallegos confiesa que para atraer a los hombres fue con su cuñada Juana de Pulido a buscar "algún nido de aquel pajarito para traerlo con nosotros, no hallando los pajaritos, sino dos huevitos, los cuales cogimos y trajimos en el cuello".
1736, t. 872, exp. 23, f. 315. A María Antolina le encontraron en una maleta "un nido, con un chupamirtos muerto y dos huevecillos, que se discurre que por su tamaño y traza son huevos verdaderos de este pájaro."

colonial y provoca trastornos remarcables. He aquí un caso demostrativo.

El español Pascual Gámez, cae gravemente enfermo y vive en la angustia después de saber que para retenerlo y conservar su amor, su mujer Catalina, española también, lleva en la faja un *huitzitzilin*.

Su actitud y sus síntomas traducen claramente el hecho de que se encuentra desamparado al entrar en contacto con un mundo mágico del que conoce mal los efectos y los límites frente a los cuales teme perder toda voluntad. Este caso termina de manera contradictoria y dramática: denuncia a su mujer ante el tribunal de la Santa Inquisición.[107] Pero no hay aquí sino la consecuencia lógica de la pérdida de un elemento central en todo acto mágico: el secreto. Podemos pensar también que la brusca revelación de este secreto en el cual ha estado sumido largo tiempo totalmente inconsciente, pudo asustarlo desde el punto de vista social. Es necesario tratar de ir más allá en la historia psicológica de esta pareja. La situación inicial es la siguiente: el hombre se cree naturalmente amado de su mujer, ésta utilizó el procedimiento mágico porque puso en duda el ser correspondida o bien quiso asegurarse de la fidelidad incondicional de su marido. El equilibrio reposa en el secreto de uno solo. Viene el descubrimiento. Sólo el marido se siente hechizado y presenta los síntomas contrarios a la situación inicial que pretendía su mujer. Al saberlo su amor involuntario lo transforma en odio, primero en relación a él mismo (sus síntomas) y segundo a su mujer. El amor no encuentra su equilibrio sino en una doble ilusión: la de la eficacia mágica para la mujer, la del amor no mágico para el hombre.

No es raro encontrar casos de miembros de la familia que denuncian a esposa, amante, padre o hijos para evitar el castigo. La mayor parte de estos denunciantes se presentan al tribunal de la Inquisición bajo el consejo de sus confesores que se niegan a darles la absolución. El Santo Tribunal constituye entonces la suprema instancia del control moral, político y religioso de la sociedad colonial.

La mujer, sobre la cual pesan fuertes tabúes sociales, se muestra la más apta para conocer las prácticas de su época.

[107] A.G.N., 1716, t. 878, f. 389.

Aparece como denunciante por miedo al castigo. Pero lo que es más frecuente, justifica en cierta manera las relaciones sexuales libres, socialmente condenadas y penadas por la sociedad. En este caso la denuncia aparece como la faceta más adecuada para perfilar un hecho de la estructura social.

El origen social de los acusados tiene mucha importancia ante los ojos de los inquisidores. Los expedientes precisan este origen. El esquema clásico es el siguiente: una joven española tiene todas las oportunidades de poder mostrar que ella fue seducida contra su voluntad. Pero una mulata o una mestiza son, *a priori*, consideradas como prostitutas.

Un ejemplo claro es el de una joven española de 16 años, casada, Gertrudis Manuela. Su caso amerita ser descrito en detalle. Fue acusada de cometer adulterio con uno de sus esclavos, el mulato Antonio. Pero el proceso hace hincapié en la seducción mágica de la cual la pobre joven ha sido víctima. Para vengarse del mal trato que ella le daba, Antonio mezcla polvos de colibrí en el agua y los alimentos que ella toma y los esparce sobre sus vestidos. El procedimiento es eficaz, provocándole "maleficio, de manera que el odio que le tenía vino a parar en que tuviese ilícita amistad con él tiempo de dos meses juntándose carnalmente... buscándolo y solicitándolo, que no se hallaba sin él, y le daba cuanto podía porque lo amaba con extremo". [108]

Los inquisidores representantes de la justicia de su clase, arrestan al mulato y lo condenan a trabajos forzados en un molino después de haberlo azotado. La joven Gertrudis, fue devuelta a su madre quien la llevó al recogimiento de mujeres voluntarias de Belén, en las afueras de la ciudad. Una vez más el honor y la dignidad del grupo dominante fueron salvados.

Pero no está prohibido releer, con nuevos ojos, las importantes declaraciones del proceso. Que una enemistad tan marcada sea el resultado de un deseo que no puede, por razones sociales y psicológicas, expresarse y se transforme en una pasión, no debe sorprendernos. Aun allí la magia no constituye sino un pretexto inconsciente y el verdadero deseo del sujeto aparece como exterior a él mismo por medio de

[108] A.G.N., 1697, t. 536, exp. 22, ff. 149-150. Los polvos los elaboró disecando el pájaro, después lo tostó en el horno y finalmente lo molió.

un objeto mágico. Se pueden poner en duda aquí las imágenes que proporcionan cada grupo social concernientes a la sexualidad de los diferentes grupos, sobre todo si son étnicos. Estas imágenes ponen en juego las sobreestimaciones o más generalmente los "fantasmas" sociales.

C. *El chuparrosa en el México moderno*

En el siglo XVIII esta práctica conoce mayor popularidad, subsistiendo hasta nuestros días con finalidades idénticas.

En los mercados, ya sea en los grandes centros urbanos o en los pueblos de provincia, se puede adquirir con los yerberos que practican la farmacopea popular.

Estos personajes manejan asimismo el saber mágico que alivia de manera importante al enfermo, especialmente aquellos que sufren de mal de amores.

Las prácticas son muy cercanas a las que acabamos de estudiar a través de los documentos de Archivo. Se traen los pájaros de las costas, son disecados, pero sólo el yerbero los prepara, toma muy en cuenta el sexo de su cliente. Proporciona a las mujeres el chupamirto (macho), a los hombres la chuparrosa (hembra).

La preparación es un trabajo meticuloso; antes de envolver al animal en un primer saco de tela roja prepara los ingredientes minerales y vegetales que debe introducir: ámbar, coral, azabache, piedra imán; algunas yerbas como: ruda, romero, albahaca, algunos granos de trigo, colorines y alpiste. [109] Se introduce el pájaro en la bolsa y a la altura del pecho los ingredientes, se dejan libres la cabeza, las alas y la cola. Queda ahora listo para vestirlo, tomando hilos brillantes de artisela en variados y vivos colores. Si se decide vestirlo a la manera tradicional se cortan los hilos y se colocan a lo largo del cuerpo del animal, se atan en el cuello y la cola dejando libre la cabeza. En esta forma cuesta de $ 25.00 a $ 35.00. La otra manera, de origen reciente, consiste en cubrir cada parte con un color diferente tratando de darle al conjunto la forma de un muñeco. Se recubre la cabeza, el

[109] Datos obtenidos en la investigación que realizamos en el Mercado Sonora (de yerbas medicinales) de la Ciudad de México durante el periodo de julio a octubre de 1970.

tronco, las alas, dejando libre el pico y la cola; su precio es de $ 40.00 a $ 60.00.

En ciertos casos especiales se agregan los pelos del sexo y las uñas del sujeto que se desea, utilizando sus colores preferidos.

Si se quiere obtener la felicidad en el matrimonio se imita, con la ayuda de hilos negros y blancos, la indumentaria del novio y de la novia según el caso; el precio puede ser entonces de $ 100.00.

El colibrí ya preparado se mete en una bolsa de tela roja, que a su vez, se coloca en una de papel celofán incluyendo la siguiente oración que se debe rezar cada viernes en la noche frente a un Cristo acompañado de 3 Padres Nuestros y 3 Aves Marías.

> ¡Oh chuparrosa divina!, tú que das y quitas el néctar de las flores, tú que das vida e inculcas a la mujer el amor, yo me acojo a ti como a tus poderosos fluidos para que me protejas y me des las facultades de querer cuanta mujer yo quiera, ya sea doncella, casada o viuda.
>
> Pues te juro por todos los espíritus de los Santos Apóstoles, no dejar ni un solo momento de adorarte en tu relicario sacrosanto, para que me concedas lo que yo te pido, mi chuparrosa hermosa.

Esta oración popular presenta una mezcla curiosa. El tono y la forma son los de un texto cristiano oficial y reconocido por la Iglesia. La necesidad de acompañarlo de Padre Nuestro y Ave María van en el mismo sentido. Pero el contenido está impregnado de preocupaciones supersticiosas. El pájaro representante del dios azteca es tratado con la misma reverencia y el mismo sentido de lo sagrado que las reliquias cristianas. Pero, los deseos sexuales son expresados de manera clara, sin las reticencias que el pudor católico trata de imponer frecuentemente. Así, a través de nuevos símbolos y bajo un barniz cristiano, resurge en nuestros días la fuerza del erotismo prehispánico.

CONCLUSIONES

Podemos con la ayuda de los documentos presentados, esforzándonos por colocarlos en la historia o la psicología que les dieron nacimiento, determinar cuáles parecen ser las características de la magia amorosa entre los mexica y sus supervivencias hasta el México moderno.

La primera de ellas es la relación estrecha y directa con la religión. Que esta relación sea íntima no debe sorprendernos, no sólo porque la sociedad azteca es de tipo casi teocrático, sino, como lo hemos planteado en la introducción, porque la religión y el erotismo son, en su esencia, actividades individuales o sociales próximas o paralelas.

Sin embargo, esta liga aparece raramente en ciertas sociedades de manera directa. No puede localizarse o percibirse sino por medio de las excesivas formas de expresión del sentimiento religioso: es el caso de la mística. El conjunto de la cultura occidental y cristiana ofrece el mejor ejemplo de tal expresión indirecta o sublime del erotismo.

En la religión azteca, por el contrario, es bajo formas apenas influidas por el simbolismo que aparece el género de hechos que nos preocupa. Recordemos que durante la ceremonia a Tlazoltéotl los guerreros, provistos de grandes falos acompañan a la diosa. En el transcurso de la misma fiesta el sacerdote, bajo la piel de la diosa, representa el acto sexual con el dios de la guerra Huitzilopochtli. Es necesario para encontrar hechos idénticos, abocarse a la religión romana arcaica y a los lupercales, a las religiones "primitivas" y a la hierogamia presente en la antigüedad.

Pero al evocar esta ceremonia entramos más directamente en el dominio de lo religioso y de la sexual que en el de lo mágico y lo erótico. Por más que dichas diferencias no sean formales, parecen difícilmente aplicables a una sociedad en donde la magia y la religión son poco diferentes; veamos qué significado tiene para nosotros.

Malinowski ha mostrado ya lo que existe de artificial al separar estos terrenos. Señala que a la larga los indígenas tratan la sexualidad no sólo como una fuente de placer, sino como una cosa seria y aun sagrada. Por otra parte, sus costumbres e ideas no son de tal naturaleza que permitan examinar la sexualidad en su poder de transformar los hechos materiales brutos en admirables experiencias espirituales, de rodear con una aureola de amor romántico lo que hay de técnico en las diligencias amorosas. [1]

[1] Malinowski, Bronislaw, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*. Paris, Payot, 1930, p. 14.

Asimismo, hemos visto en un caso preciso, a partir de un objeto sagrado el colibrí representante de un dios, que toma un valor mágico. Existe un verdadero paralelismo entre los siguientes hechos, superados por más de tres siglos. Los guerreros, en el curso de una ceremonia religiosa, se disfrazaban de colibríes y tomaban la miel del Árbol del Amor. Una mujer lleva sobre sí un colibrí para asegurar el amor de la persona amada. Los dos hechos así enunciados nos parecen *modos* de expresión diferentes de una misma creencia: el colibrí es un pájaro del amor.

Magia y religión aparecen entonces como dos modos de expresión de un hecho social y no como derivados el uno del otro, o degenerado uno del otro. Que el sacerdote azteca sea también adivino, agorero y curandero va en el mismo sentido: el de la unidad de lo sagrado y de la diversidad en sus modos de expresión.

Hemos conservado sin embargo en nuestro título el término de mágico y de erótico más que de religioso y sexual. Es que el tipo de documentos que poseemos a fin de estudiar la supervivencia de prácticas así designadas en el México Colonial, nos orientan hacia lo mágico y lo erótico.

Lo *erótico* y lo *sexual* son dos tipos de comportamientos sociales que será muy difícil no confundir y que hay que estudiar paralelamente. El primero se sitúa en un nivel que podemos determinar con la palabra "deseo", el segundo puede ser designado con la palabra "práctico". Como hemos mencionado, los estudios sobre la sexualidad propiamente dicha entre los mexica no existen. Aun aquellos temas sobre los cuales ya Marcel Mauss había señalado que se ponga atención, es decir, las técnicas del cuerpo, son a nuestro conocimiento casi siempre descuidadas por los especialistas del México Prehispánico. Los conceptos como el "control de la natalidad" o el de la "fecundidad natural" son desconocidos.

Así vemos en los textos que lo imaginario va a tomar un lugar importante. El sostén de los símbolos sociales, de las costumbres, de las creencias, va a formar todo el cuadro. Aun cuando tomemos grupos como el de las prostitutas o las sacerdotisas, su descripción sufrirá un fuerte coeficiente de deformación causado por su papel simbólico o su condenación.

Por esta razón es difícil cuantificar el papel social exacto

de la magia amorosa en el periodo que estudiamos. Se habla por ejemplo del uso de plantas abortivas, pero nada nos permite conocer su impacto social.

Asimismo, si la función general de la magia amorosa es la de favorecer los sentimientos y acercar a los seres que la sociedad o la psicología separa, se puede pensar que prácticas como las que acabamos de estudiar representan una parte poco importante en la solución de los problemas totales de una sociedad. La magia no interviene sino en donde la seducción mágica o en donde la ley se declara ineficaz. No es empleada sino en casos extremos.

Se ve que para apreciar esta función es necesario en primer lugar establecer lo que podemos llamar estructuras elementales de la sexualidad, estructuras en las que el parentesco no es sino una resultante

Como Lévi-Strauss[2] pudo observar con respecto al fenómeno de la circulación de mujeres en una sociedad determinada, señaló que no tiene nada de funcionalista y que con frecuencia estas reglas heredadas chocan sobre todo con las exigencias económicas, ideológicas a veces a tal grado que es necesario aclarar y restablecer el sistema tradicional (rapto simulado, por ejemplo) que permitirá reducir estas tensiones inevitables. Es en este punto preciso que el estudio de la magia erótica debe incluirse, con lo cual percibiremos mejor el porqué los dos términos que usamos implican rodeos necesarios.

En un caso que estudiamos de manera detallada, la magia amorosa opera un acercamiento fatalmente consagrado al fracaso social de dos personas que reglas precisas sitúan en grupos exogámicos.

El adulterio mismo, en esta perspectiva, implica frecuentemente la magia, porque se trata de unir a los seres que la religión ha declarado incompatibles, es decir como pertenecientes a dos grupos exogámicos y exosexuales: la pareja y la sociedad.

Paradójicamente la magia sexual aparece como uno de los caminos de la Libertad. En el México Colonial y a nivel de

[2] Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, La Haye, Mouton & Co., 1967, pp. 527-570.

las mujeres sobre todo, se puede verificar; la represión que pesa sobre ellas provoca una doble reacción.

En primer lugar el uso directo de la magia, para localizar a la persona ausente o para mantener cerca al ser amado. La importancia de las mujeres como clientes o como origen de este tipo de prácticas, se explica parcialmente por la represión. Pero la regla social extendida entre los mexica y en el México Colonial, es que la expresión del deseo está reservada a los hombres. La regla de la petición en matrimonio de origen masculino no es sino un reflejo de tal hecho.

En segundo lugar será el uso indirecto, del pretexto o de la justificación. La mujer va a atribuir los sentimientos que experimenta a las prácticas mágicas que su ignorancia la ha obligado a seguir. Analizando de manera detallada ciertos casos, puede verse que no hay sino la presentación de un deseo cuya expresión social es imposible. La alineación, reflejo ideológico, encuentra su lugar. Es decir que un deseo individual inconsciente se va a expresar bajo la forma de un temor consciente a una fuerza que parece exterior, luego entonces mágica.

Podemos asimismo, a partir de ciertos documentos, pensar que la magia es utilizada conscientemente por ciertas mujeres como una excusa. No porque no crean en la magia, sino porque es más cómodo frente a los inquisidores hacer uso de esta aplicación.

Recordemos que en la misma época en España el bello romance de "La Celestina" describe muy bien las diversas etapas de una seducción digamos mágica. La "hechicera" logra, por medio de palabras escogidas con esmero, despertar el amor en el corazón puro de una doncella. "La Celestina" es conocida por sus prácticas de magia amorosa a los que no recurre en este caso, más segura de los efectos psicológicos que de su papel de "hechicera".

Sin ver el México Colonial como una época racional, ya que tantos procesos nos prueban la creencia del poder mágico de los objetos, pensamos que es necesario un análisis histórico y social a fin de no caer en afirmaciones ambiguas sobre la "mentalidad primitiva" o la "participación".

Ciertos aspectos de nuestro estudio aclaran la cuestión de la eficacia mágica. El punto de vista racional adoptado desde

hace mucho tiempo con respecto a este tema, plantea que todo pase a nivel del sueño o de las alucinaciones. Es en estos términos que se resumen los fenómenos del brujo o del "chaman" y de sus viajes. El restringido terreno del erotismo, del cual nos ocupamos, se presta más que otros a este tipo de explicación ya que pone en juego pocos fenómenos sobrenaturales y no tenemos constancias sobre los desplazamientos mágicos por los aires de una persona deseada. En otras palabras, el problema de la *realidad* de estos hechos se plantea cada vez con menor frecuencia ya que como hemos visto son a veces totalmente imaginarios (la impresión de ser hechizado de amor) y pone en juego en todos los casos un elemento subjetivo, el sentimiento de amar u odiar, de ser amado o rechazado.

Un componente muy particular de la magia amorosa azteca en comparación a la magia occidental, aparece en el uso bien conocido y científicamente descrito en nuestros días, de los alucinógenos. Existe una discusión concerniente a la brujería medieval, que se puede llamar "el problema de las drogas". Pero si algunos autores han afirmado que los ungüentos que se untaban las brujas eran ciertamente alucinógenos, nada permite confirmar esta hipótesis sobre las costumbres actuales en Europa o en el análisis de fórmulas de estos ungüentos. El tema del viaje por los aires debe ser considerado en el estado actual de nuestros conocimientos, como puramente folklórico.

Entre los mexica y en el México Colonial, nos encontramos frente a una situación totalmente diferente. Los alucinógenos, cuyo efecto farmacodinámico era y es bien conocido, fueron divinizados y después utilizados hasta nuestros días en la magia.

Podemos entonces conocer mejor la parte de lo real y de lo fantasmagórico en las operaciones de magia en las cuales los alucinógenos son la base. Recuérdese a qué conclusión llegamos estudiando el caso de un español que logra la visión de su mujer infiel. Como para el sueño (según Freud) lo que se expresa en esta visión pertenece a un saber que no llega a nivel de la conciencia. No debemos asombrarnos de la exactitud de esta visión. Los símbolos que aparecen pertenecen, al efecto "real" de la droga (aparición de culebras). Pero son

también imágenes sociales del mundo azteca actualizadas por el mundo cristiano. Satán seductor, habita en torno al manzano del pecado original y la sirena, ella también seductora, peina sus cabellos. Se ve entonces en este detalle cómo funciona la eficacia mágica. Un medio alucinógeno de la palabra al inconsciente que toma sus temas de un simbolismo socializado. Lo real y lo imaginario, en este caso, se ofrecen mutuo apoyo.

Llama nuestra atención un aspecto del erotismo azteca que es un lugar común en la literatura de los misioneros y circula después entre quienes escriben al respecto: el aspecto cruel de un gran número de ceremonias que honran a las deidades del amor.

Negar tal crueldad, o minimizar su importancia afirmando que este concepto es relativo a determinada sociedad, nos parece una solución demasiado fácil. Algunos indicios muestran que los castigos corporales, por ejemplo la "decapitación" por aplastamiento de la cabeza de los adúlteros, son vistos con temor. Asimismo se esfuerzan por impedir que llore la joven que será sacrificada bajo la forma de la diosa.

Es difícil saber si se justifica el empleo de la palabra sadismo para describir el sacrificio humano, pero es necesario constatar al menos que pocas culturas en la historia han otorgado un papel ceremonial y simbólico al acto de hacer correr la sangre humana.

Se ha podido justificar la importancia de la guerra entre los pueblos mexica ya que es la que proporciona el contingente de cautivos para el sacrificio. Recordamos aquí las relaciones del erotismo o de la sexualidad con la guerra, bien sea bajo la forma de mujeres muertas en parto asimiladas a los guerreros combatientes, o bajo la de las sacerdotisas practicantes de las relaciones sexuales rituales.

Por el contrario, el guerrero vencido es considerado como sexualmente impotente. Es en la guerra que la potencia sexual encuentra su expresión más completa y es claro a este respecto el caso del rey Axayácatl que las mujeres enemigas ridiculizan, humillan y le proponen juegos sexuales en los cuales él es incapaz. Este texto desarrolla dos temas esenciales: la manipulación política y guerrera del erotismo y el inevitable desprestigio social del impotente.

Por lo tanto, la educación azteca insiste en la continencia sexual y condena explícitamente las formas muy vivas del erotismo. Librarse a la miel del erotismo, es o puede ser, a nivel de lo sagrado, acercarse a la condición de los dioses del amor, pero en la vida cotidiana es exponerse, como lo hemos visto en los textos de consejos a los jóvenes, a una vejez prematura y a la impotencia. Tal es el caso de Axayácatl.

Es necesario entonces, cuando se concibe el tipo de comportamiento social que es el erotismo, multiplicar los puntos de vista y precisar cada vez de quien, para quien . . ., etcétera. Así, para todos los textos morales, el erotismo es un exceso nefasto de la sexualidad. Pero aparece como indispensable cuando la sociedad misma tiene algo de excesiva: mientras la prostituta es condenada, resulta socialmente aceptada la sacerdotisa acompañante obligatoria de los jóvenes guerreros, hombres cuya función es dar o recibir la muerte.

Es casi obligado examinar el erotismo para cada una de las funciones de la sociedad. Por ejemplo para la función de producción es decir, para los campesinos y los artesanos especialmente, es el aspecto de fecundidad lo que está en primer plano. El erotismo con todo lo que puede connotar de estéril o de lúdico, es condenado. Sin embargo, a nivel de dos funciones sacerdotales y guerreras, más allá de la fecundidad agraria que se expresa, por ejemplo, en ciertas ceremonias para la reproducción del maíz, se encuentra un erotismo bien cimentado. En el rey y los guerreros, se trata de continuar la lucha en todos los niveles y de humillar sexualmente a los enemigos. En el culto a los dioses del amor, elementos como el placer Xochipilli y Xochiquétzal, el amor carnal y la escatología Tlazoltéotl, encuentran su lugar.

Será difícil destacar este nivel en el México colonial. La influencia general de la moral cristiana, la insistencia sobre los valores como la castidad y sobre todo el contacto de grupos sociales y étnicos diferentes va a plantear los problemas en nuevos términos.

Todos los textos de magia amorosa que poseemos conciernen a la función producción y podemos preguntar si prácticas semejantes existen a nivel de los grupos dirigentes. La respuesta no aparece en los documentos examinados.

Hasta nuestros días, una relación estrecha une todavía el

erotismo y lo sagrado. Una gran parte de la devoción popular con o sin el control del clero, está directamente orientada hacia la obtención de compañeros sexuales. El colibrí sacrosanto envuelto de Aves y Paters, permiten poseer a todas las mujeres.

El erotismo excesivo es libre, la expresión de los deseos que ninguna realidad podrá satisfacer jamás se plantea nuevamente. Esta aspiración apasionada e insatisfecha hacia el otro y lo diferente, conscientes, sin embargo, de que no llenaran el vacío, no encuentra su equilibrio sino en un componente esencial en la sociedad azteca y mexicana, la obsesión del miedo y del deseo a la muerte.

BIBLIOGRAFIA

1. MANUSCRITOS

(Documentos del México Colonial relativos a la magia amorosa. Prácticas de origen prehispánico.)

Hemos seleccionado para este trabajo los documentos que consignan la existencia de prácticas mágicas de origen azteca. Los manuscritos que tratan las de origen español serán examinadas en un trabajo posterior.

El conjunto proviene del Archivo General de la Nación, Ramo de Inquisición. Indicamos el tomo, el número de expediente y la foja.

Los expedientes son variables. Algunos se forman sólo en un documento, la denuncia o delación. De otros se conserva todo el proceso jurídico (denuncias, testimonios, constancias, sentencias, etcétera).

Los hemos separado por temas para facilitar su consulta.

Santo Tribunal de la Inquisición

1570-72 Madrid, t. 1, 7 f. "Autos de la plantación y fundamentos de la Inquisición de México."

1571 México, t. 1-A, e. 43, 8 f. "Carta (copia) de Pedro Moya de Contreras a los inquisidores de España, dándoles cuenta de su viaje para instalar la Inquisición en Nueva España."

Amor y odio

1633 Puebla, t. 377, e. 14, 3 f. "Carta del Comisario del Santo Oficio acompañada de una información contra Francisca Ruiz, viuda de Sabastián Jiménez, por hechicerías para matar a su marido."

1665 Zacatecas, t. 513, e. 31, 110 f. "El Señor Fiscal del Santo Oficio contra Francisca Rodríguez, mulata libre de oficio partera, residente y vecina de Zacatecas, por supersticiosa."

1694 México, t. 529, e. 87, ff. 575-577. "Delación espontánea que hizo de sí Antonia de Vargas, española, viuda de Francisco de Vargas, de haber usado de medios ilícitos, para enamorar."

1740 Guadalajara, t. 908, f. 113-117. "El Señor Fiscal del Santo Oficio contra María Antonia Gallegos por usar de cosas amatorias."

Adivinación por maíz

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 446. "Delación que de sí misma hace Magdalena de Aguilar por usar de maíces para adivinar y concertar matrimonios."

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 481. "Delación que de sí misma hace Leonor Mejía por usar maíz y copal, para adivinar las cosas perdidas."

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 496. "Delación que de sí misma hace Isabel de Balbín por usar granos de maíz para ser querida y bien tratada de su marido."

1713 México, t. 1122, e.—, f. 157. "Testificación de Francisca de Nava contra Rosa, por usar granos de maíz con suerte para saber si volvería su marido."

Adivinación por agua

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 460. "Testificación de Cathalina Rodríguez, castiza, contra Clara de Mandruxano por usar de algodones en una jícara de agua, para adivinar si un hombre andaba con otra mujer."

Adivinación por las habas

1622 México, t. 341, e. 1, ff. 154-155. "Denuncia que de sí misma hace Leonor de Isla, mulata, por usar de la oración de Santa Marta la Buena, Santa Marta la Mala, la del Ánima Sola y conjurar las habas, para atraer a un hombre."

1629 Puebla, t. 366, e. 14, ff. 321-324. "Denuncia que de sí misma hace Benita del Castillo, por usar de varias oraciones, conjurar las habas, usar polvos y puyomates, para atraer a un hombre."

Drogas vegetales

Péyotl

1716 San Luis Potosí, t. 878, e.—, f. 386. "Testificación espontánea de Pedro Luis Muñoz contra Nicolás, indio, por hacer ceremonias con el peyote y cantos en mexicano, para conseguir una mujer."

1716 San Luis Potosí, t. 878, e.—, f. 390. "Testificación de Marcelina Gertrudis contra María, mulata, por usar del peyote para apartar a su marido de otra mujer."

1717 San Luis Potosí, t. 1051, e.—, f. 42. "Denuncia que de sí misma hace Antonia de Mendieta por usar del peyote, para que volviese su marido."

Pipiltzintzintli

1626 Tepeaca, t. 356, e.—, f. 95. "Testificación que Melchora Núñez hace de sí misma por usar de unas hierbas como rosas para que la quisiesen los hombres."

1632 Colima, t. 837, e. 4, f. 33. "Testificación de Juana de Rueda contra Gertrudis La Corales, por darle yerbas y rosas para conservar a un hombre."

Teonanácatl (hongos)

1630 México, t. 340, e. 5, ff. 354-359. "Información contra sí mismo de Gonzalo Pérez por usar de hongos para encontrar a su mujer."

Yerbas y flores

1626 Tepeaca, t. 356, e.—, f. 86. "Testificación en contra de Catalina Grageda, por usar de flores para amansar a los hombres."

1650 Oxtoticpac, t. 435, e.—, f. 415v. "Testificación contra Juan Miguel, indio, por dar raíces, flores y otras supersticiones para que los hombres quisiesen a las mujeres."

1698 Real de Chiapas, t. 706, e. 2, ff. 4-7. "El Sr. Inquisidor Fiscal de este Santo Oficio, contra Fr. Nicolás Ramos, religioso sacerdote de S. Francisco, por decir que él conocía una flor para conseguir mujeres, para cosas torpes."

Puyomate

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 451. "Declaración que de sí misma hace María de Aguilar por usar la raíz de puyomate, para que la quiera su marido."

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 479. "Declaración que de sí misma hace Ana Mejía, española, por usar de la yerba la Bervena y del puyomate, para tener paz con su marido."

1716 San Luis Potosí, t. 878, e.—, f. 382v. "Denuncia de Andrea Xaviera Leal contra Diego, mestizo, por usar un callumate [puyomate], para atraer mujeres."

1716 San Luis Potosí, t. 878, e.—, f. 386v. "Testificación de Pedro Luis Muñoz contra María, india, por usar del puyomate."

1716 San Luis Potosí, t. 878, e.—, f. 392. "Testificación de Joseph de Molina contra Juan de Alemán, por usar del puyomate, para alcanzar mujeres y tener suerte en el juego."

Estafiate

1720 México, t. 781, e. 54, ff. 619-629. "Denuncia que de sí mismo hace Sebastián Hernández, por cantar unas coplas al estafiate."

Yerbas y raíces

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 455. "Declaración que de sí misma hace Isabel de Aguilar, por usar de raíces para ser querida de su marido y tener paz con él."

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 455. "Declaración que de sí misma Marcos de Lara, español, contra Isabel Duarte (a) La Junca, por usar raíces."

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 473. "Declaración que de sí misma hace Mariana Martínez, por usar de raíces para tener paz con su marido."

1650 Oxtoticpac, t. 435, e.—, f. 416. "Declaración que de sí misma hace Isabel Pérez, por traer consigo cierta raíz para que la quisiesen bien los hombres."

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 490. "Declaración de Catalina González, española, por usar de yerbas para tener paz con su marido."

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 491. "Declaración de María Magdalena de Rosas, por usar de yerbas para amansar a su marido."

1650 México, t. 435, e.—, f. 21. "Proceso contra Juan Martín, por tomar yerbas del buen querer."

1690 México, t. 435, e.—, f. 21. "Proceso contra Ignacio, mulato, por tomar yerbas de buen querer."

1690 México, t. 435, e.—, f. 24. "Proceso contra Isabel, mulata, por tomar yerbas para aborrecer."

1690 México, t. 435, e.—, f. 24. "Proceso contra Juana Zamorano, por tomar yerbas para aborrecer."

1650 Iztlán, t. 435, e.—, f. 148. "Denuncia contra Juan Pascual, mulato, por haber usado de cierta yerba para alcanzar a una mujer."

1650 Oxtotícpac, t. 435, e.—, f. 416. "Testificación contra María de Narvaes, por usar, buscar y dar yerbas de bien querer."

1650 Zacatecas, t. 435, e.—, 432v. "Testificación contra Francisco Ortiz de San Pedro, español, por usar yerbas para alcanzar una mujer."

1623 Valladolid, t. 510, e. 20, f. 63. "Testificación de Antonio Cervantes de Carvajal contra Nicolás Flores, por usar yerbas en forma de pelotillas, para alcanzar mujeres."

1707 México, t. 731, e. 7, ff. 122-125. "El Sr. Inquisidor Fiscal contra Doña Balthazara de Rojas, por haber usado de yerbas, para que su marido la quisiese."

1713 Chapa de Mota, t. 746, e—, f. 527. "Denuncia contra Diego de Alanís, mulato, por usar de una yerba para conseguir mujeres."

1732 Colima, t. 837, e. 4, f. 77. "Testificación de Antonia de Biberos contra Ángela Pérez, por traer una yerba para que la quisieran los hombres."

1736 México, t. 872, e. 14, ff. 190-194. "El señor Inquisidor Fiscal contra María Gertrudis, mestiza, por usar de yerbas y de piedra imán, para malos fines.

1614 Celaya, t. 278, e. 20, f. 490. "Testificación de Catalina González contra Andrés García, El Mozo, por usar unos palillos para alcanzar mujeres."

1618 México, t. 317, e. 40, f. 1. "Testificación de Christóbal Ángel, clérigo de la Compañía de Jesús, contra Manuel, mulato, por usar de un palito para alcanzar mujeres."

1625 Real de Cuencamé, t. 356, 2a. parte, f. 343. "Denuncia que de sí misma hace Juana Gómez, por usar de palitos para quitarle los celos de un hombre."

1621 Querétaro, t. 486, e—, f. 357. "Declaración de Mateo, negro casi 'ladino', por usar de un palito blanco para alcanzar mujeres."

Polvos de amor

1697 Amilpas, t. 536, e. 22, ff. 144-150. "El señor Fiscal contra Antonio, mulato, esclavo de Don Francisco de Godoy, por usar de polvos amatorios."

1697 Puebla de los Ángeles, t. 536, e. 38, ff. 405-411. "Denunciación espontánea de el Capitán don Antonio Centeno de la Vanda, por usar de polvos amatorios."

1745 México, t. 906, e. 12, ff. 89-101. "El secretario que hace oficio de señor Fiscal, contra una mulata llamada Marcela, alias 'La Tompiate', por supersticiosa y abusadora de polvos para atraer a los hombres."

El pájaro del amor

1650 México, t. 435, e—, f. 432-433. "Proceso contra María, india, por aconsejar el traer consigo el pajarito seco 'Huicictlo' [huitzitzilin], para ganar a los naipes."

1713 Toluca, t. 746, e—, f. 566. "Denuncia que de sí misma hace Matiana del Castillo, por usar de un chupamirto para atraer a los hombres."

1713 Toluca, t. 746, e—, f. 566. "Denuncia que hace de sí Matiana del Castillo, por haber tenido en su poder para atraer a los hombres un pajarillo llamado chupamirto."

1717 Real y Minas del Monte de Pachuca, t. 767, e. 6, ff. 184-189. "Bartolomé Erija y Mallaria, testifica contra María, por traer un pájaro envuelto en seda."

1732 Colima, t. 837, e. 4, f. 156. "Denuncia de Cayetano Carrillo contra Juan Montes por traer un pájaro llamado 'juchíchil' para que le quisieran."

1733 México, t. 844, e. 4, ff. 339-340. "Testificación de María Francisca Antolina contra María Rosa, mulata, por usar de un pájaro chupamirto y de polvos."

1736 México, t. 872, e. 13, ff. 178-189. "El señor Inquisidor Fiscal contra María Manuela, española, por usar de polvos y pajaritos para malos fines."

1736 México, t. 872, e. 23, ff. 313-319. "El señor Inquisidor del Santo Oficio contra María 'La Antolina', española, vecina de esta ciudad, por usar de chupamirtos, gusanos y otras cosas supersticiosas."

1716 San Luis Potosí, t. 878, e.—, f. 382v. "Denuncia de Andrea Xaviera Leal contra dos indias por usar unos pajaritos llamados guachichiles, para que las quisieran los hombres."

1716 San Luis Potosí, t. 878, e.—, f. 384v. "Denuncia que hace Josepha de Guguron por medio de Mathías de Bejarano, su confesor, por usar de un pajarito, para que la quisieran los hombres."

1716 San Luis Potosí, t. 878, e.—, f. 386v. "Testificación de Pedro Luis Muñoz contra María, india, por usar un pajarito para conseguir mujeres."

1716 San Luis Potosí, t. 878, e.—, f. 398. "Testificación de Inés Sebastiana contra Pascual Gómez, por usar de un pajarito."

1748 México, t. 901, e.—, ff. 295-297. "Joaquín Cayetano Romero, denuncia contra sí y contra un mulato, por haber dicho que para atraer mujeres es bueno cargar un pajarito llamado chupamirtos."

1751 México, t. 993, e. 2, f. 12-89. "El señor Fiscal del Santo Oficio contra Alberta María del Castillo, alias María Flores, mestiza. Por supersticiosa (vendía en el baratijo que llaman de los Muchachos, polvos, yerbas y chupamirtos)."

1769 México, t. 1027, e. 18, ff. 284-289. "El señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra María Manuel Peregrina, española, viuda. Por cargar chupamirtos para atraer a los hombres."

1717 San Luis Potosí, t. 1051, e.—, f. 41. "Denuncia que de sí misma hace Ana Sánchez Tamayo, por usar del 'chuparrosita', polvos amorosos, candela a Nicolás de León y otras supersticiones."

1769 México, t. 1063, e.—, f. 82. "Sobre una denuncia contra María Bernarda, ramera pública de esta Corte, por tener un pajarito que llaman chupamirto y valerse de él para mantener al mismo tiempo tres o cuatro galanes."

1713 México, t. 1122, e.—, f. 135. "Testificación de Juana Theresa Ruiz contra Petrona, mulata, por usar del pajarito chupamirto para que la quieran los hombres."

1713 México, t. 1122, e.—, f. 147v. "Testificación de Antonia Leonel contra Las Reales, mulatas, por usar del chupamirto para que las quisiesen los hombres."

1713 México, t. 1122, e.—, f. 152. "Testificación de María Rosa Montoya y Flores contra Doña Xerónima por usar de pajaritos, polvos y sahumarse, para que la quieran los hombres."

1735 Chalco, Toluca, t. 1175, e. 34, ff. 364-366. "Denuncia contra María Reyes, mestiza y natural del Pueblo de Amecameca, hecha por Fr. Juan de Soto, Cura Ministro por S. M. a nombre de Dominga Cayetana. Por ofrecerle unos pajaritos llamados huichichiques o chupamirtos, y un ungüento que le parecieron pezuñas de caballo desleídas a manera de polvos, que servían para que la quisieran los hombres."

1795 México, t. 1382, e. 23, ff. 251-262. "El señor Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra Rafaela, por mal nombre 'La Cojuelo', presa en la Real Cárcel de esta Corte, por supersticiosa. Usaba en una cigarrera de metal, envuelto en un papel, un pájaro llamado chupamirtos."

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, 443 p. (Colección de Antropología Social Nº 1).

———, *La población negra de México 1519-1810. Estudio-etnohistórico*. México, Ediciones Fuente Cultural, 1946, 347 p., cartes.

Amour (L') et la magie. Paris, G. Anquetil, 1926, 448 p., figures.

BALSALOBRE, Gonzalo, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*. México, Viuda de Bernardo Calderón, 1656, [6] 22 f.

BASTIDE, Roger. *Le candomblé de Bahía. Paris*, La Haye; Mouton & Co., 1958, 260 p., illus., plans, tabl.

———, "La Divination Chez les Afro-Américains". *La divination*. Études recueillies par André Caquot et Marcel Leibovici. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, vol. 2, pp. 394-427.

———, *Éléments de sociologie religieuse*. Paris, A. Colin, 1947, 204 p.

BATAILLE, Georges, *L'érotisme*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1970, 310 p.

BAUTISTA, Fray Juan, *Advertencias para los confessores de los Naturales*. México, en el Convento de Santiago Tlatelolco [impr.] M. Ocharte, año 1600, 2 vol.

BENEDICT, Ruth, *Echantillons des civilisations*, Trad. Weill Raphael. Paris, Gallimard, 1950, 308 p.

BEYER, Hermann, "La Astronomía de los Antiguos Mexicanos." *El México antiguo*. México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, t. x, pp. 266-284. Primer tomo de las obras completas de... Recopiladas, traducidas y arregladas por Carmen Cook de Leonard.

———, "Correcciones del Periodo de Venus en los Códices Borgia y Porfirio Díaz." *El México antiguo*. México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, t. x, pp. 291-295.

———, "Tamoanchan, el Paraíso de los Antiguos Mexicanos." México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, t. x, pp. 39-43.

BONFIL BATALLA, Guillermo, "Los que Trabajan con el Tiempo. Notas Etnográficas sobre los Graniceros de la Sierra Nevada, México." *Anales de Antropología*. México, Universidad Nal. Autónoma de Méx., Inst. de Inves. His. Sección de Antrop. 1968, vol v, pp. 99-128.

Bouteillér, Marcelle, *Sorciers et jeteurs de sorts*. Paris, Plon, 1958, 230 p.

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1966, 382 p.

Carta, Gabino, *Guía de Confessores. Práctica de administrar los sacramentos; en especial el de la Penitencia*. México, Impr. Viuda de Bernardo Calderón, 1963, 100 f.

Caso, Alfonso, "La Correlación de los Años Azteca y Cristiano." *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. México, D. F., Sociedad Mexicana de Antropología, 1939, t. III, Nº 1, pp. 11-46.

———, *La religión de los aztecas*. México, Imprenta Mundial, 1936, 61 p. (Colección Enciclopedia Ilustrada Mexicana.)

Castillo de Lucas, Antonio, "La Medicina Popular y su Proyección en el Folklore Español." *El Folklore Español*. Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, 1968, pp. 129-147.

Chesnel, M. A. de, *Dictionnaire des Superstitions, Erreurs, Préjugés, etc.* Paris, L'Abbé Migne, Éditeur, 1856. (Tomo 20 de l'Encyclopédie Théologique.)

Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*. Primera edición del original escrito en castellano por el autor. México, D. F., Porrúa, 1945, 4 vol. (Colección de Escritores Mexicanos, Nº 7-10).

Codex Borbonicus. Manuscrit mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon en fac-simile, avec un commentaire explicatif du Rd. E. T. Hami. Paris, Leroux, 1899, 26 p., 38 láms.

Codex Borgia: ver Seler, Eduardo.

Codex Florentine. General History of the things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagún. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Ander son ... and Charles E. Dibble. Santa Fe N. M., Pub. by the School of American Research and the University of Utah, 1950, 13 vol.

Codex Magliabecchiano XIII. 3. Manuscrit mexicain post-colombien de la Bibliothèque nationale de Florence, reproduit en photochromographie aux frais du Duc de Loubat. Rome, Manesi, 1904, 92 f.

Codex Telleriano-Remensis. Manuscrit mexicain reproduit en photochromographie aux frais du Duc de Loubat et précédé d'une introduction par le Dr. E. T. Mamy. Paris, [s. n.], 1899, 1 f., 47 p. [51] pl.

Codex Vaticanus Nº 3773. An old Mexican pictorial manuscript in the Vatican Library, Pub. at the expense of ... the Duke of Loubat. Elucidated by Dr. Eduard Seler, Berlin and London, English ed. A. H. Keane, 1902-1903, 2 vol., pl.

Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. México, Impr. J. M. Andrade y F. Escalante, 1867-1880, 3 vol.

Durand-Forest, Jacqueline de, "La Divination dans le Mexique Moderne". *La divinition*. Études recueillies par André Caquot et Marcel Leibovici. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, vol. 2, pp., 151-190.

Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*. Paris, Gallimard, 1963, 247 pp.

———, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*. Paris, Payot, 1970, 252 p.

Eurípides, *Tragedias*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1921.

Favre, H. "Les Pratiques Divinatoires des Mayas." *La divination*. Études recueillies par André Caquot et Marcel Leibovici. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 191-246.

Foster, G. M., *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964. (Sección de Obras de Antropología.)

Frazer, James George, *Le Cycle du Rameau d'Or*. Trad. Pierre Sayn. Paris, Paul Geuthner, 1925-1935, 12 vol., vol. 1 et 2. "Le Roi Magicien dans la Société Primitive."

Garibay Kintana, Ángel María, *Poesía Náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Cultura Náhuatl, 1964, 3 vol.

———, *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opúsculos del siglo XVI*. México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 159, pp. 23-90. "Historia de los Mexicanos por sus pinturas", pp. 91-120. "Histoire du Mexique", pp. 121-132. "Tratados de los dioses y ritos de la gentilidad."

Gilbert, E., *Sorcier et magiciens autrefois et aujourd'hui*. Moulins, H. Durond, 1895, 263 p.

González Casanova, Pablo, "La Magia del Amor entre los Aztecas." *Mexican Folkways*. México, Frances Toor y Jean Charlot, Editores, junio-julio, 1925, vol. 1, Nº 1, pp. 16-19.

González y González, Luis "Ilustración y Magia." *Memorias del Primer Coloquio Mexicano de Historia de la Ciencia*. México, 1964, pp. 63-68.

GURVITCH, Georges, *Essais de Sociologie*. Paris, Librairie du Recueil Sirey [1938], 309 p.

"La Magie et le Droit", pp. 171-276.

HEIM, Roger et WASSON, Gordon, *Les champignons hallucinogènes du Mexique. Paris*, Éditions du Muséum National d'Histoire Naturelle, 1958, 322 p., planches.

HERNÁNDEZ, Francisco, *Historia Natural de Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, 4 vol.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. Notas y comentarios de Joaquín García Icazbalceta. *Anales del Museo Nacional*. México, Impr. Ignacio Escalante, 1882, t. II, pp. 83-106.

HOYOS SAINZ, Luis de y Nieves de HOYOS SANCHO, *Manual de folklore. La vida popular tradicional*. Madrid [1947], 602 p. (Manuales de la Revista de Occidente).

HUBERT, Henri, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*. Paris, Imprimerie Nationale, 1905, 67 p. (École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses).

HUBERT, Henri et MAUSS, Marcel, "Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie." *L'année sociologique*. Paris, 1902-1903, 7e année, pp. 1-146.

———, "Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice." *L'année sociologique*. Paris, 1897-1898, pp. 29-138.

HUMBOLDT, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Trad. de Vicente González Arnao. París, 4 vol.

JAYMES RICARDO VILLAVICENCIO, Diego, *Luz y méthodo, de confesar idólatras, y destierro de idolatrías, debajo del tratado siguiente*. Puebla de los Ángeles, Impr. Diego Fernández de León, año de 1692, 136, 51 p.

JUNG, Karl G., KERENYI, Charles; RADIN, Paul, *Le Fripon divin; un mythe indien*. Trad. de Arthur Reiss. Genève, Georg [1958], 205 p.

KATZ, Friedrich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, 208 p.

LEACH, Edmund, *A problem of "Phallic Symbolism"*. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1967, 6 p.

LEGRAN, Alexandre, *La magie noire, les recettes infernales et les oeuvres démoniaques; applications; rituels, grimoire, clavicules*. Paris, Galeries Laferrière, 1908, XXIII, 178 p.

LEON, Nicolás, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*. México, Impr. Francisco Díaz de León, 1902 (Sección primera, primera parte), 463 p.

———, *Las castas del México Colonial o Nueva España; noticias etno antropológicas*. México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1924, 76 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Du miel aux cendres*. Paris, Plon, 1966, 452 p.

LÉVY-BRUHL, Lucien, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1931, 526 p.

LIPSCHUTZ, Alejandro, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1967, 384 p.

LLOMPART, P. Gabriel, "La Religiosidad Popular." *El Folklore Español*. Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, 1968, pp. 217-246.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Augurios y abusiones*. Introducción, versión y notas de... México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1969, 220 p. (Colección: Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún, 4.)

———, "Conjuros Médicos de los Nahuas." *Revista de la Universidad de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, julio, 1970, vol. XXIV, Nº 11, pp. [1-16].

———, "Cuarenta Clases de Magos del Mundo Náhuatl." *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, vol. VII, pp. 87-117.

LÓPEZ COCOLLUDO, Fray Diego, *Historia de Yucatán*. México, Editorial Academia Literaria, 1957, 760 p.

MALINOWSKI, Bronislaw, *La sexualité et sa répresion dans les sociétés primitives*. Trad. S. Jankélévitch. Paris, Payot, 1932, 215 p.

———, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*. Trad. S. Jankélévitch. Paris, Payot, 1930, 538 p.

MARGÁIN ARAUJO, Carlos R., "La Fiesta Azteca de la Cosecha Ochpanistli." *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1945, tomo I (1939-1940), pp. 157-174.

MARINUS, Albert, "Quelques Problèmes de Méthode dans l'Étude de la Magie." *Bulletin de la Société Royale d'Anthropologie et de*

THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*. New York, 1923, 1036 p.

THURIET, Charles, *Les sorciers devant la législation du moyen-age et la législation moderne*. Besançon, Impr. Dovidier et Cie., 1875, 20 p.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Primera [tercera] parte de los veinte y un libros rituales i monarchía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaçones, descubrimiento, conquista, conversión, y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Madrid, N. Rodríguez Franco, Editor, 1723, 3 vols.

TORRE VILLAR, Ernesto de la, "Época Colonial Siglos XVI-XVII." *Historia Documental de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1964, pp. 161-320.

TRENZ, Manuel B., *Arte curativo de las enfermedades, farmacia y hechicería, la brujería y el nahualismo en la Nueva España*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Editorial México Austral, 1954, 50 p.

VELASCO, Alfonso Luis, *Geografía y estadística de la República Mexicana*. México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1889-1891, t. I.

VETANCURT, Fray Agustín de, *Manual de administrar los Santos Sacramentos conforme a la Reforma de Paulo V y Vibano VIII*. México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1674, 143 f.

WIER, Jean, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infáme sorcières et empoisonneurs...* Paris, A. Delahaye et Lecrosnier, 1885, 2 vols. (Colección Bibliothèque Diabolique.)

XIMENO, Fray José, *Opúsculo sobre los catorce casos reservados y otras tantas excomuniones sinodales del Concilio Mexicano Provincial tercero, celebrado en el año 1585, y aprobado en Roma por el Papa Sixto V en 1589*. México, Alejandro Valdés Impresor, 1816, 251 [20] p.

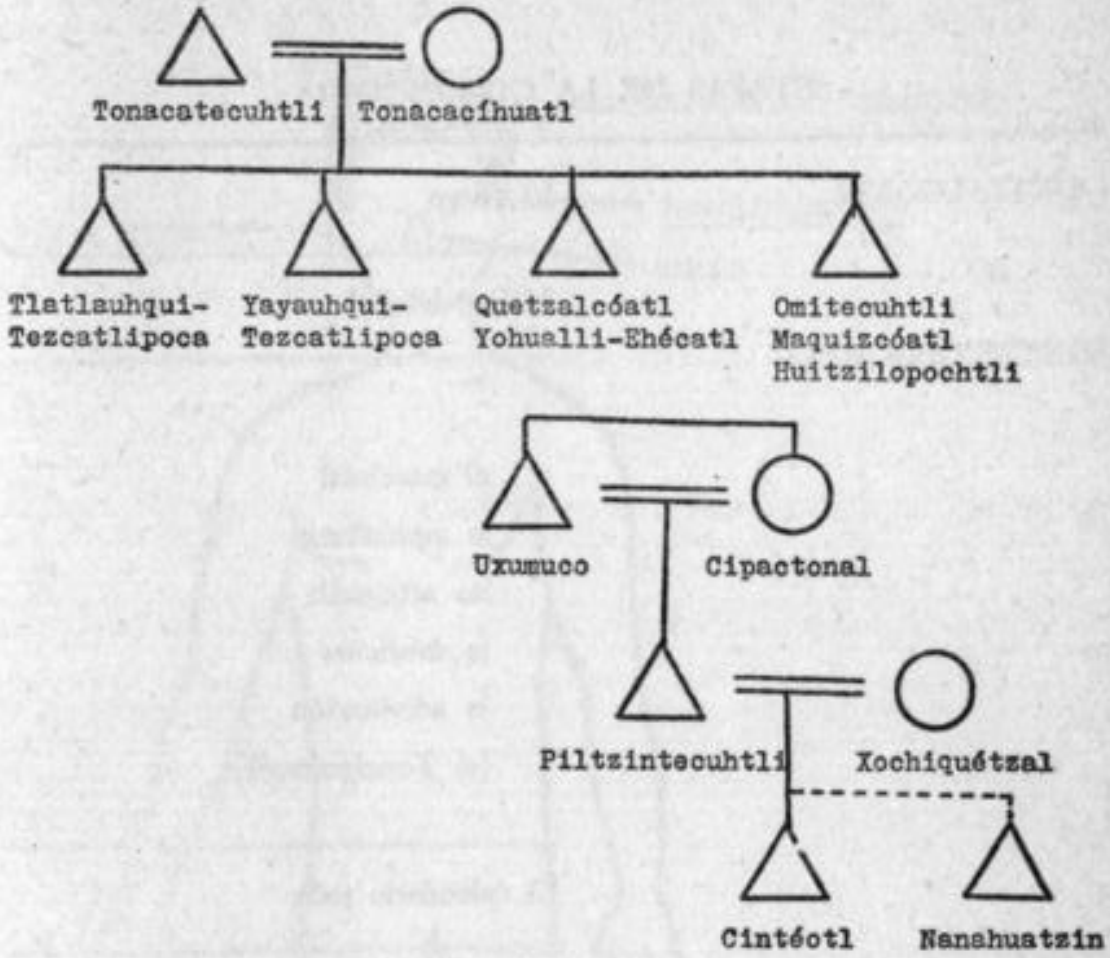
APÉNDICE

ORGANIZACIÓN ESPACIAL

Puntos	*Este*	*Norte*	*Oeste*	*Sur*	*Centro*
LOCALIZACIÓN	Arriba	Izquierda	Abajo	Derecha (a la izquierda del Sol)	Cruce de direcciones
DIOS REGENTE	*Quetzalcóatl*	*Tezcatlipoca*	Diosas de la tierra	*Huitzilopochtli*	*Xiuhtecutli*
NOMBRE Y SIGNIFICACIÓN ETIMOLÓGICA	*Tlacopa*: en el lugar de las jaras	*Mictlampa*: en dirección del lugar de los muertos	*Cihuatlampa*: el lugar de las mujeres	*Uitztlampa*: en dirección del lugar de las espinas	?
DIVINIDADES ASOCIADAS	Los dioses y los astros	*Mixcóatl* y las divinidades subterráneas	*Cihuateteo*: mujeres divinizadas	*Mictlantecuhtli*, dios de la muerte	?
RESIDENCIA	*Tlalocan*: paraíso terrestre	"Infierno"	*Tamoanchan*	?	?
SIGNO DEL DÍA	*Acatl*: caña	*Técpatl*: piedra	*Calli*: casa	*Tochtli*: conejo	*Ollin*: movimiento
COLOR ASOCIADO	Rojo	Negro	Blanco	Azul	?
ESFERA DE ACTIVIDAD	La vegetación el maíz el amor la vida la juventud el canto la fiesta	La caza la guerra la aridez el hambre	Fecundidad y fertilidad punto de contacto entre El Mundo, El Hombre y el Más Allá lugar de las lluvias lugar de la vejez	La guerra	Síntesis de las otras direcciones punto de ruptura
ASOCIACIÓN GEOGRÁFICA	La costa del Golfo	Región septentrional, límite de Mesoamérica	?	Región entre Oaxaca y Chiapas	?
ASOCIACIÓN CLIMÁTICA	Tierra caliente, viento dulce y favorable	Región del frío, de la noche, del invierno; viento frío y violento	Viento fresco y húmedo	Tropical, tibio y lluvioso	Viento violento
GRUPOS ÉTNICOS ASOCIADOS	Olmecas-Uixtotin huaxtecos	Grupos nómadas: chichimecas	?	Zapotecos	?
OTRAS CARACTERÍSTICAS	Origen de todo Lugar del Sol y del planeta Venus Lugar de la resurrección	Origen de los seres vivientes Residencia de los *Mimixcoa*, seres míticos Lugar sin puertas ni ventanas	Origen de los hombres región de las tinieblas y fantasmas región de la muerte del Sol, lugar del terror y de la niebla	Lugar de la Muerte	Lugar de las apariciones y presagios

Dios	*Tlazoltéotl*	*Xochiquétzal*	*Xochipilli*
REPRESENTACIONES	*Tlaelcuani*: comedora de inmundicias *Ixcuiname*: las cuatro diosas del estupro *Teteo Innan*: Nuestra Madre *Toci*: Nuestra Abuela, antigua divinidad de la tierra	Divinidad de las montañas	*Macuixóchitl*: Cinco Flor *Ahuitéotl*: dios del placer Dios solar *Piltzintecuhtli*
POSIBLE ORIGEN GEOGRÁFICO	Costa del Golfo	Región de Oaxaca y Tabasco	Región de Oaxaca y Tabasco
GRUPOS ÉTNICOS ASOCIADOS	Mixtecos olmecas huaxtecos	?	?
ICONOGRAFÍA	*Quexquémitl* sombrero cónico banda de algodón bruto y deshilachado como tocado hule en torno a la boca	*Quexquémitl* corona de flores o yelmo con un quetzal	Corona de flores
ESFERA DE ACTIVIDAD	Diosa del placer de la voluptuosidad de la fertilidad de la fecundidad del temazcal lunar	Diosa: del amor de las flores del arte de los artesanos de las relaciones ilícitas intermediaria entre los dioses	Dios: del amor de la voluptuosidad de las flores del juego y de la música fertilidad y procreación placer y pecado
PROTEGE A: CULTO DE:	Médicos parteras magos y hechiceros parturientas hombres carnales cosechas plantas medicinales medicamentos en general	Sacerdotisas *Ahuinime* prostitutas hilanderas y tejedoras artistas artesanos	hechiceros magos médicos
DÍA DEL TONALPOHUALLI	14º *océlotl*, Jaguar	20º día: *Xóchitl*, flor	11º día: *ozomatli*, mono
CICLO DE CEREMONIAS	*Ochpaniztli*: la gran barredura 11º mes, 21 agosto - 9 septiembre	*Tepetlhuitl*: fiesta de los montes 13º mes, 6-26 octubre *Xochihuitl* 2ª fiesta móvil *Atamalqualiztli*, cada 8 años	*Xochihuitl* 2ª fiesta móvil
BAÑO RITUAL	En el temazcal o baño de vapor	en arroyos y ríos	
CONFESIÓN	Fecha señalada por el *Tonalámatl* frente a un sacerdote carácter privado tiene efectos legales	En la fiesta *Tepetlhuitl* frente a la imagen de la diosa doble carácter: privado y público finalidad: control de la moral	
COMUNIÓN		Cuerpo de la diosa, pan especial simbólico, antropofagia ritual	
AYUNO			*Tlaquilatolli*: ayuno de flores Enfermedades venéreas hemorroides
ENFERMEDADES SANCIONADAS	*Tlazolquiquiztli*: "daño causado de amor y deseo" enfermedades venéreas	Bubas Lepra	Enfermedades venéreas hemorroides

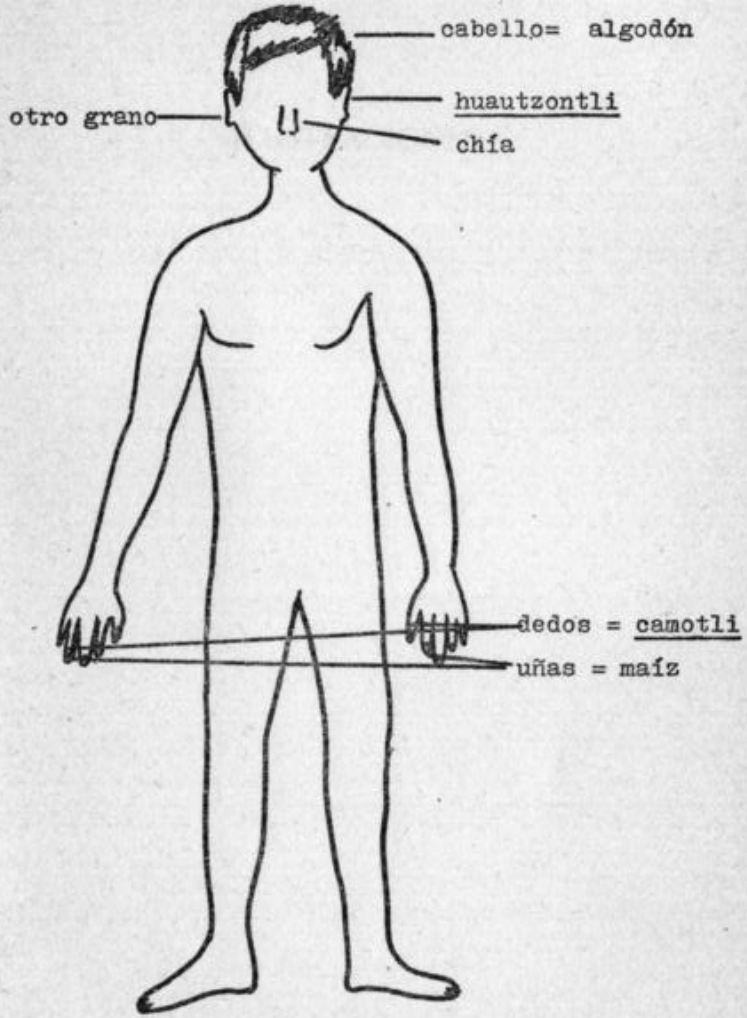
GENEALOGÍA DE LOS DIOSES



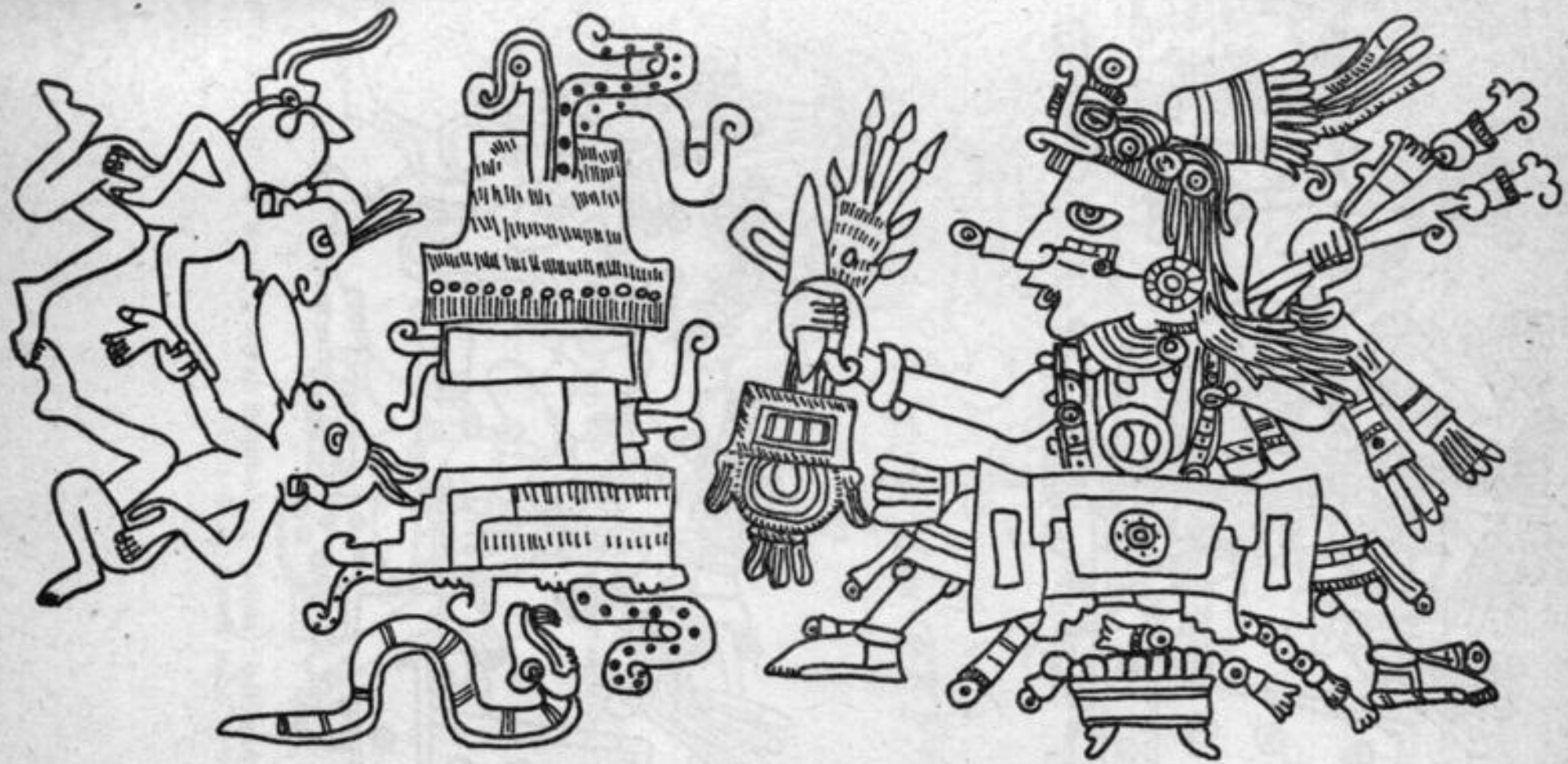
ETAPAS DE LA COSMOGONIA

QUETZALCÓATL	El fuego
Y	Mitad del Sol
HUITZILOPOCHTLI	el macehual la agricultura las artesanías la medicina la adivinación [el *Tonalpohualli*]
	El calendario solar
	El dios y la diosa de la Muerte
	Los cielos
	El agua caimán tierra
TEZCATLIPOCA NEGRO TEZCATLIPOCA ROJO QUETZALCÓATL HUITZILOPOCHTLI	*Tláloc* y *Chalchitlicue*, dioses de la lluvia Tlaloques

CINTÉOTL Y EL ORIGEN DE LAS PLANTAS

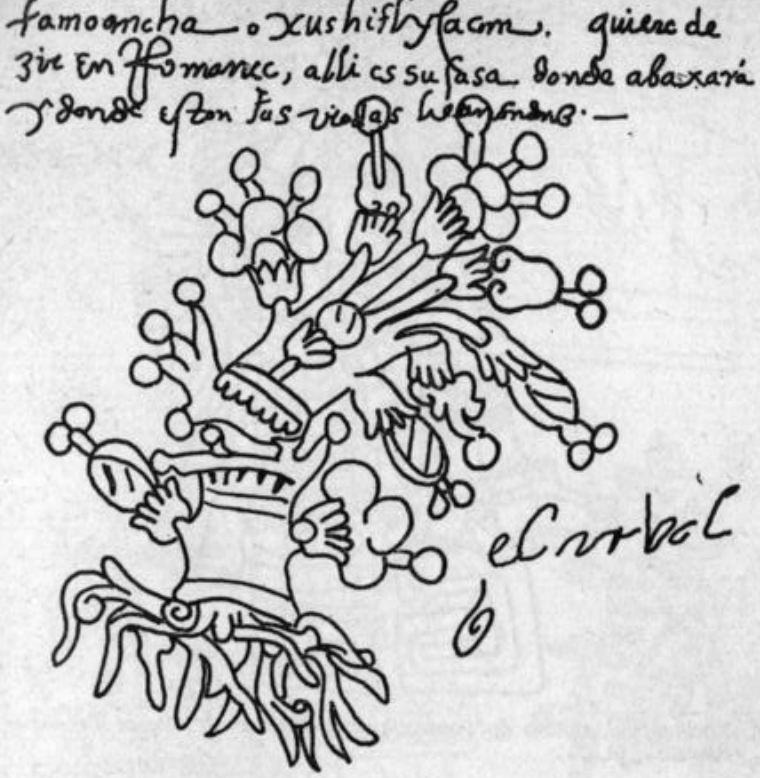


ILUSTRACIONES



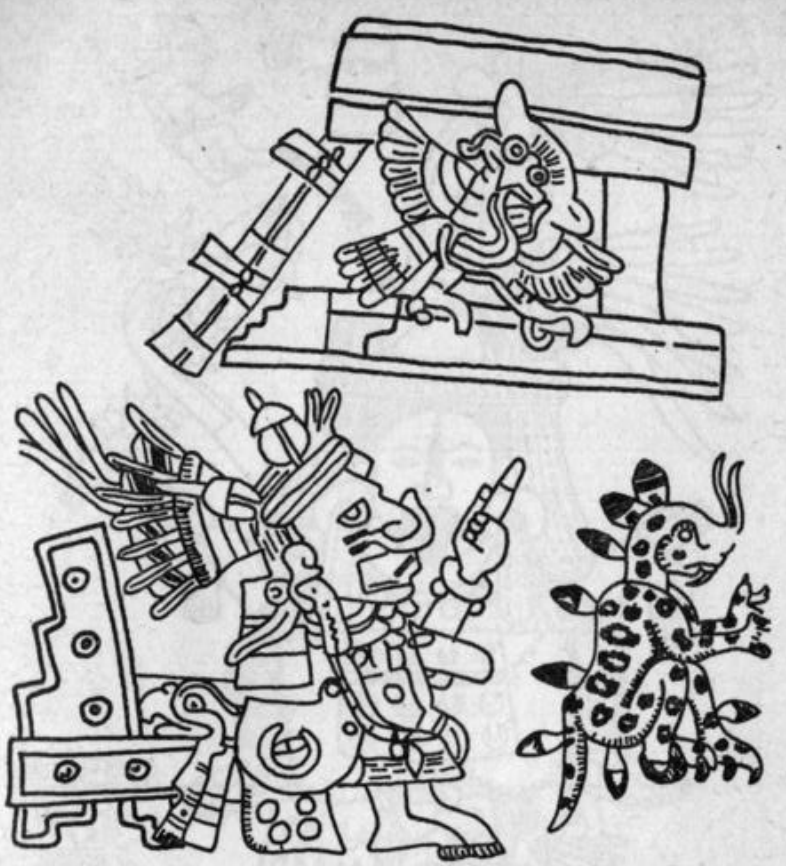
1. *Tonacatecuhtli*, dios supremo. Frente a él la primera pareja humana (*Códice Borgia*, pl. 61).

2. *Xochiquétzal* (arriba) y *Xochipilli* (abajo), dioses de las flores y del amor (*Códice Borgia*, pl. 8 y 13).



3. *Xochitlicacan*, el Arbol de la Vida, que se encuentra en el *Tamoanchan* mítico residencia de *Xochiquétzal* (*Códice Telleriano-Remensis*, pl. 9).

4. Xochiquétzal, síntesis de *Tonacacíhuatl* y *Cipactonal* (*Códice Telleriano-Remensis*, pl. 7).



5. *Tlazoltéotl*, diosa de la inmundicia, de la lujuria y del amor carnal, acompañada de su animal simbólico: *océlotl* (jaguar) (*Códice Borgia*, pl. 12).

6. *Tlazoltéotl*, rodeada de sus símbolos entre los que destaca la serpiente. Revestida con la piel de la virgen sacrificada. El nacimiento de un niño indica que es la diosa de las parturientas (*Códice Borbonicus*, pl. 13).

7. *Ochpaniztli*, ciclo ceremonial en honor a *Tlazoltéotl*. La diosa al centro, se encuentra acompañada por "huaxtecos fálicos", parteras y curanderos (*Códice Borbonicus*, pl. 30).

8. *Tlazoltéol*, diosa del Temazcal o baño de vapor (*Códice Magliabecchiano*, f 77).

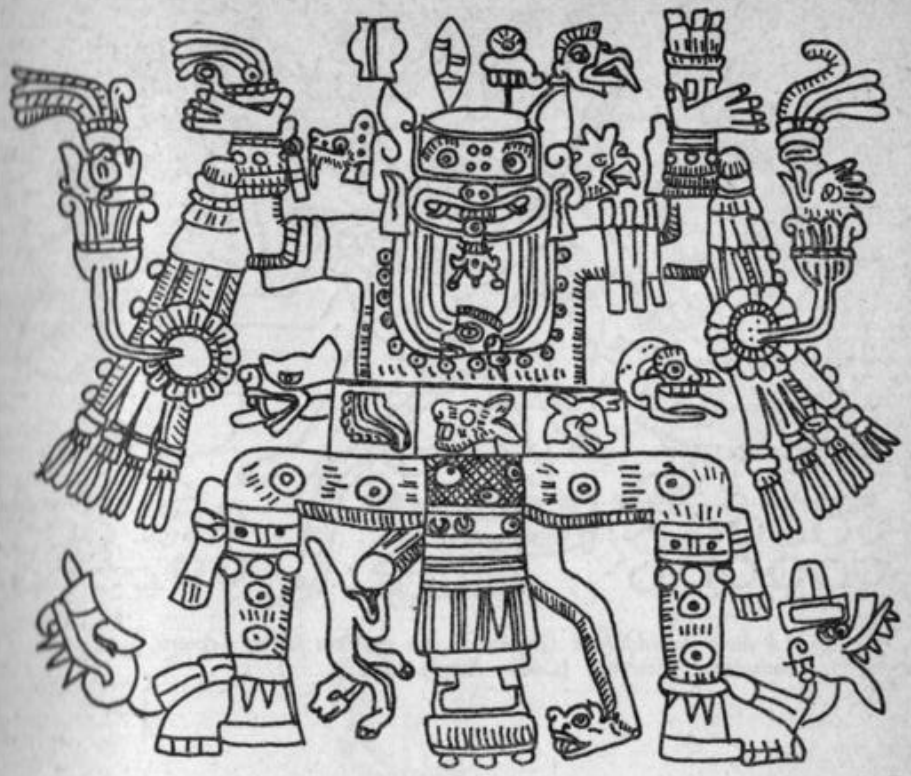
9. *Atamalqualiztli*, fiesta cuyo personaje central es *Xochiquétzal*, celebrada cada 8 años (*Códice Borgia*, v. 1, p. 154).

10. Sacrificio de penitentes (*Códice Magliabecchiano*, f. 79).

11. *Xochiquétzal*, frente a ella el arca de la ley. El tocado formado por plumas de quetzal y su flor característica la acompañan (*Códice Borbonicus*, pl. 18).

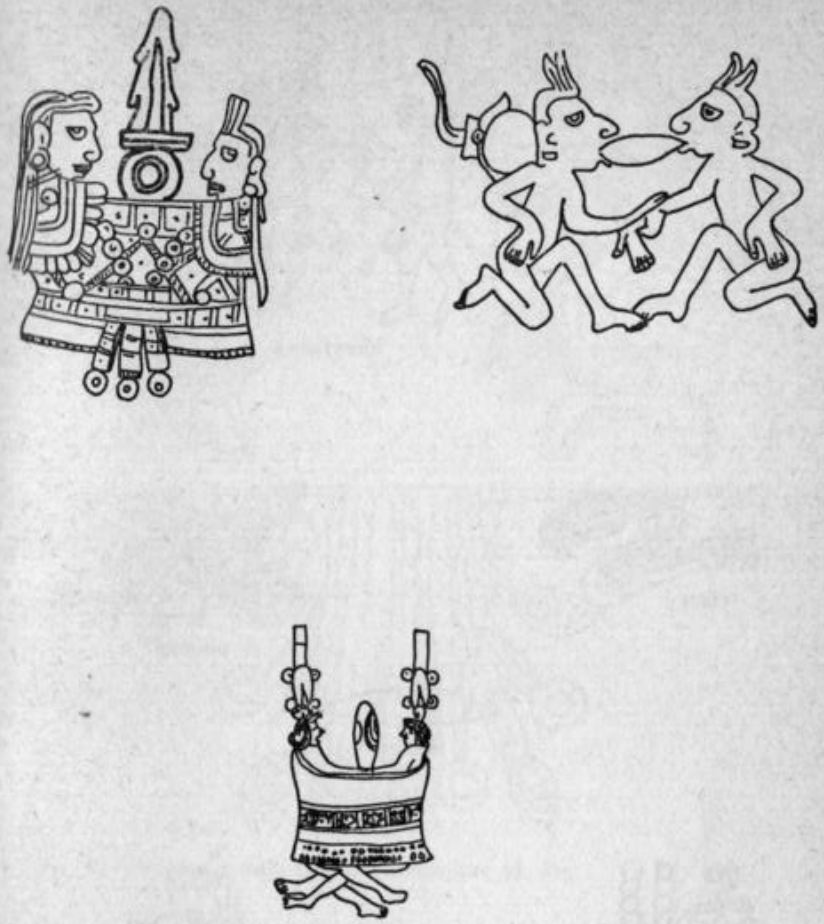
12. *Xochipilli* en procesión el día de su fiesta. En su cuerpo se perciben las marcas consecuencia de enfermedades sexuales. El paso de su trono, cubierto de plumas de quetzal, se anuncia con el toque de un caracol (*Códice Magliabecchiano*, f. 35).

13. Castigo a los adúlteros. El hombre es lapidado, en tanto que la mujer es arrastrada por medio de una soga al cuello (*Códice Telleriano-Remensis*, f. 17).



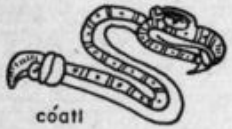
14. *Xochipilli*, bajo la advocación de *Ahuitéotl*, dios del placer (*Códice Messicano Vaticano 3773*, pl. 1).

15. La diosa *Xochiquétzal* (izquierda), un guerrero soltero (centro) y una sacerdotisa (derecha) (*Códice Borgia*, pl. 59).



16. Dos parejas humanas en el acto sexual (*Códice Borgia*, pl. 9, arriba; *Códice de los Ríos*, f. 13, abajo).

huaxtecos



cóatl

caiman

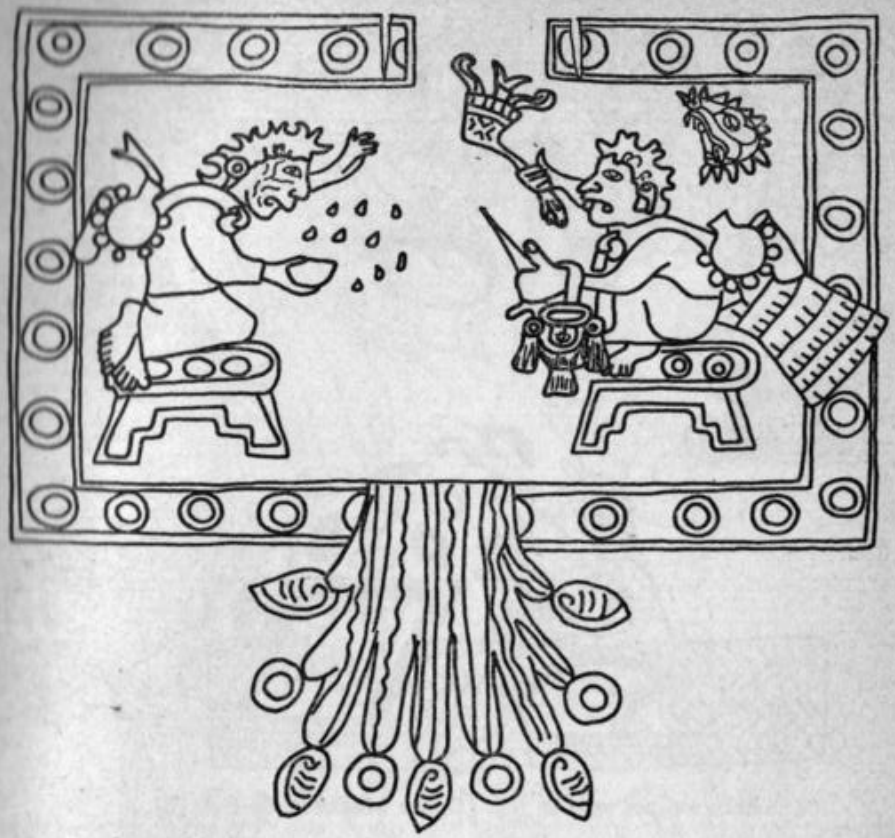
técpatl

xóchitl

ozomatli

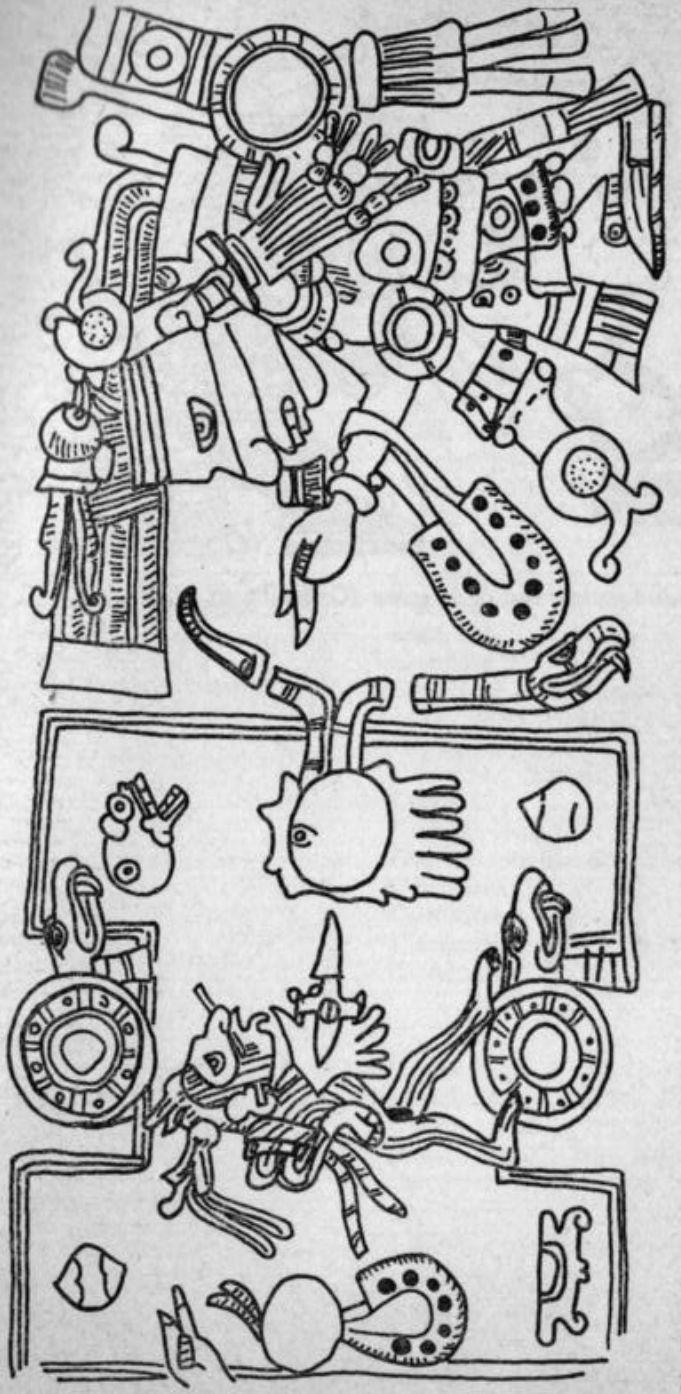
ocelotl

17. Algunos símbolos eróticos (*Códice Borgia* y *Códice Telleriano-Remensis*).

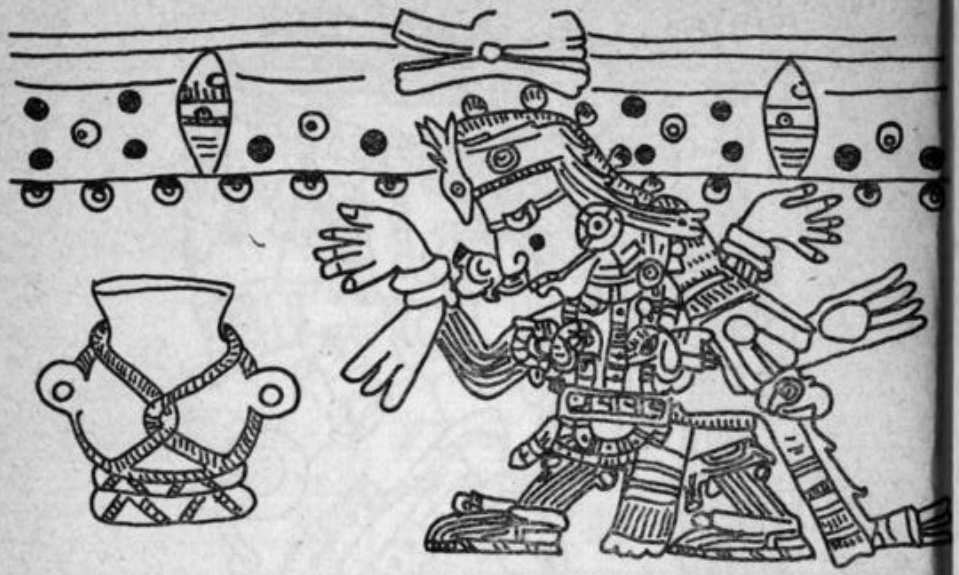


18. Adivinación por maíz (*Códice Borbonicus*, pl. 21).

19. Adivinación por maíz en seco (*Códice Magliabecchiano*, f. 78).



20. *Tezcatlipoca*, dios negro del Norte y sus símbolos (*Códice Borgia*, pl. 21).



21. *Huitzilopochtli*, dios de la guerra (*Códice Borgia*, pl. 50).

INDICE ONOMASTICO

A

ácatl entre 130 y 131
Acolhuacan 67
Aguirre Beltrán 76, 81, 87-89, 95
Ahuinime entre 130 y 131
Ahuitéotl entre 130 y 131, 149
Amilpa 39
Atamalqualiztli 40, entre 130 y 131, 144
Atempan 37
Axacayatito ver: *Axayácatl*
Axayácatl 62-66, 68-69, 112-113
Ayocuan 67

B

Balsalobre 44, 78
Bastide 10-12, 15
Bataille 11
Bautista 84
Beyer 19-20

C

caiman 152
calli entre 130 y 131
camotli 133
Caro Baroja 85
Caso 34
Caxochtli 59
Celestina 54, 110
Centzohuitznahua 98-99
Cihuapipiltzin ver: *Cihuateteo*
Cihuateteo 26, 88, entre 130 y 131
Cihuatlampa entre 130 y 131
Cintéotl 26-27, 32-34, 36, 39, 77, 92, 131
Cipactli 25-26
Cipactonal 23, 25, 29, 45, 131, 140
Citlalicue 60
Clavijero 97
Coatepec 66, 97
cóatl 152
Coatlicue 97
Cohatepec ver: *Coatepec*
colibrí 96-98, 100-102, 106, 108
Coyolxauhqui 98
Cristo ver: Jesucristo
Cuato 59
Cuauhtempan 66
Cuauhtlatohuilla 67
Cuauxicalli 39
Cuetlaxtecas 68
Cuetlaxtla 68
Cueyatzin 97

CH

Chalco 62-63, 67, 69-70
Chalchitlicue 25, 132
Chicomecóatl 31, 37, 80
chupamirto 97, 102, 105
chuparrosa 97, 105-106

D

Durán 39-40, 42
Durand-Forest 82

E

Ehécatl ver: *Quetzalcóatl*
Eliade 22, 27, 29, 60
España 110
Espíritu Santo 89-90

F

Fabre 82
Favret 94
Feria 71
Francia 100
Frazer 10, 69
Freud 111

G

Garibay 22, 26, 62, 97
Guerrero 71
Gurvitch 10

H

Heim 94
Hernández 87-88, 93, 95, 98
Hubert 10, 18-19, 32, 44
Huautla de Jiménez 94
huautzontli 133
Huexotzinco 68
Huitzilopochtli 10, 23, 26, 33, 35, 37, 39-40, 72, 97-99, 102, 107, entre 130 y 131, 131, 132, 156
huitzitzilin 97-98, 103

I

Inquisición 9, 15, 73, 81, 86, 100, 103, 114
Ixcuiname 30, entre 130 y 131
itztlacoliuhqui 34

J

Jaymes 77
Jesucristo 89, 90, 106
Jesús Nazareno ver: Jesucristo
Jung 12

K

Katz 34

L

León 74
Lévi-Strauss 53, 109
López Austin 45, 60-61, 73

M

Macuixóchitl 43, entre 130 y 131
Malinowski 107
Maquizcóatl 131
Mauss 10, 18, 32, 44, 108
México colonial 10, 15, 58, 70, 72, 74, 81, 89, 96-97, 100, 108-111, 113-114
México moderno 70, 82, 94, 105, 107
México prehispánico 17, 108
Michelet 85
Michoacán 80
Mictecacíhuatl 25
Mictlampa 23, 88, entre 130 y 131
Mictlan 25
Mictlantecuhtli 25, entre 130 y 131
Mimixcoa entre 130 y 131
Mixcóatl entre 130 y 131
Molina 71-72, 84
Morelos 71
Motecuzoma 97
Motolinía 93, 99
Muñoz Camargo 28-29

N

Nahuatlatolli 46, 72
nanacates ver: *teonanácatl*
Nanahuatzin 27, 131
Nezahualcoyotzin 53
Niño Jesús 89
Nueva España 17, 19, 70, 74, 81, 93

O

Oaxaca 43, 94
océlotl entre 130 y 131, 141, 152
Ochpaniztli 30, 38, 42, 88, 99, entre 130 y 131, entre 142 y 143
ollin entre 130 y 131
Omeyocan 23
Omitecuhtli 23, 131
ozomatli entre 130 y 131, 152

P

Panquetzaliztli 99-100
Piltzintecuhtli 26, 29-35, 43, 74, 90-92, entre 130 y 131, 131
Pipiltzintin ver: *Pipiltzintzintli*
Pipiltzintzintli 90- 93
Pompeya 101
Ponce 71
Popotltemi 36
Puebla 71

Q

Querétaro 92
Quetzalcóatl 19, 21, 23, entre 130 y 131, 132
quexquémitl entre 130 y 131

R

Radin 12
Rosenblat 74
Ruiz de Alarcón 44, 46, 58, 71-73, 75, 77, 80, 82

S

Sahagún 19, 26, 28-30, 40-41, 43, 45, 49, 53, 88, 95, 97, 98-99
San Antonio 89
San Ciprián 81
San Luis Potosí 90
San Nicolás 89
San Pedro 89
Sánchez de Aguilar 44
Santa María 89
Santa Rosa María 89
Santísima Trinidad 89-90
Santo Sepulcro 91
Satán 112
Seler 19-20, 30, 32, 40-41
Serna 71-72, 76-77
Siméon 19, 77, 83, 87, 91-92
Soustelle 18, 20

T

Tabasco 43
Tamoanchan 28-29 entre 130 y 131, 139
técpatl entre 130 y 131, 152
Tenochtitlan 26
teonanácatl 93-94
Teopipiltzin 44
Tepanecapan 67
Tepetlhuitl 39, entre 130 y 131
Teteo Innan 30, entre 130 y 131
Tetzmelucan 68
Texcoco 27, 53
Tezcacóatl 39
Tezcatlipoca 23-24, 28-29, 42, 72-74, 87-90, 95, entre 130 y 131, 132, 155
Tlacaxipehualiztli 99
Tlaçolmiquiztli 58-59
Tlacopa entre 130 y 131
Tlaelcuani entre 130 y 131
Tlahuitl 59
Tláloc 28-29, 60, 132
Tlalocan entre 130 y 131
Tlatlauhqui-Tezcatlipoca p. 131
Tlaltecuhtli 25
Tlaquilatolli entre 130 y 131
Tlaxochimaco 99
Tlazoltéotl 13, 21, 25-26, 30, 32-33, 35, 37, 40, 42, 44-45, 47, 59, 62, 84, 87-90, 99, 107, 113, entre 130 y 131, 141, 142, entre 142 y 143, 143
Tlazolquiquiztli entre 130 y 131
Toci 30-38, entre 130 y 131
Tocititlan 38

tochtli entre 130 y 131
Tonacacihuatl 23, 28-30, 131, 140
Tonacatecuhtli 23, 131, 137
Tonalámatl 19, 33, 42-43, 45, 82, entre 130 y 131
Tonalpohualli 18-20, 26, 82, entre 130 y 131
Torquemada 42, 71, 77, 91

U

Uitztlampa entre 130 y 131
Uixtocihuatl 95
Uxumuco 23, 25, 45, 131

W

Wasson 94

X

Xaltepentlapan 68
Xapelli 59
Xayacamachan 68
Xipe Tótec 99
Xiuhtecutli entre 130 y 131
Xochihuitl 40, 43 entre 130 y 131
Xochipilli 13, 21, 26-28, 43, 113, entre 130 y 131, 138, 147, 149
Xochiquétzal 13, 21, 26-30, 38-43, 47, 56, 60-62, 72-75, 92, 95, 99, 113, entre 130 y 131, 131, 138, 139, 140, 144, 146, 150
Xóchitl entre 130 y 131, 152
Xochitlicacan 29, 139

Y

Yappan 60-61
Yayauhqui-Tezcatlipoca 131
Yohualli 23, 87-88, 95
Yohualli-Ehécatl 131

Z

Zurita 34

INDICE

Introducción 9

I. Los dioses del amor en el panteón azteca 17

1. El marco espacio-temporal 19
A. El tiempo 19
B. El espacio 20
2. Teología y mitología de los dioses del amor . . . 21
A. Fuentes mitológicas 22
a) El mito cosmogónico y la creación de los dioses del amor 22
b) Esfera de actividad 27
Xochipilli 28
Xochiquétzal 28
B. Fuentes rituales 30
a) *Tlazoltéotl* 30
b) El ritual de *Xochiquétzal* 38
La fiesta *Atamalqualiztli* o el misterio de *Xochiquétzal* 40
Confesión 41
Comunión 42
c) *Xochipilli* y su ritual 43

II. Marco de referencia de la magia amorosa entre los mexica 44

1. La magia y el mago 44
Los magos 44
Prototipo de mago 45
2. La magia amorosa 46
A. Los pecados sexuales y sus penitencias . . . 48
B. Reglas del comportamiento pueril y honesto . . 48
C. Prostitución y relaciones sexuales rituales . . . 54
D. La sexualidad sancionada 57

E. El mito del "Alacrán incontinente" 59
El Alacrán incontinente 60
F. Canto de las mujeres de Chalco 62

III. Las prácticas de magia amorosa entre los mexica: supervivencias en el México Colonial 70
Breve historia de la superstición en México 70
Las fuentes 70
Las bases concretas de la magia 72
1. La palabra mágica 72
A. El mito del rapto de *Xochiquétzal* y los conjuros de amor 72
B. Conjuro para provocar el sueño 74
C. El encanto del maíz 77
2. La adivinación 78
A. La adivinación del maíz en seco 78
Técnica 78
La adivinación por las habas 81
B. La adivinación del maíz en el agua 82
C. La adivinación por medio del agua 84
a) Algodón 84
b) Peyote 85
3. Drogas, plantas y dioses 86
A. El peyote de *Tlazoltéotl* y *Tezcatlipoca* . . . 87
El peyote cristianizado 89
B. La rosa de *Piltzintecuhtli* 91
C. El *ololiuhqui* de *Cintéotl* 92
D. La "Carne de los dioses" 93
E. Las yerbas 94
a) El estafiate 95
b) El puyomate 95
4. El colibrí o pájaro del amor 96
A. El *huitzitzilin* de la época prehispánica . . . 97
B. El chupamirto en el México Colonial . . . 100
C. El chuparrosa en el México moderno . . . 105

Conclusiones 106

Bibliografía 114
1. Manuscritos 114
2. Impresos 121

Apéndice 129

Ilustraciones 135

Indice onomástico 158

En la Imprenta Universitaria, bajo la dirección de Jorge Gurría Lacroix, se terminó la impresión de *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, el día 25 de abril de 1975. Su composición se hizo en tipos Electra 11:12, 10:11, 9:10 y 8:9. La edición consta de 2 000 ejemplares